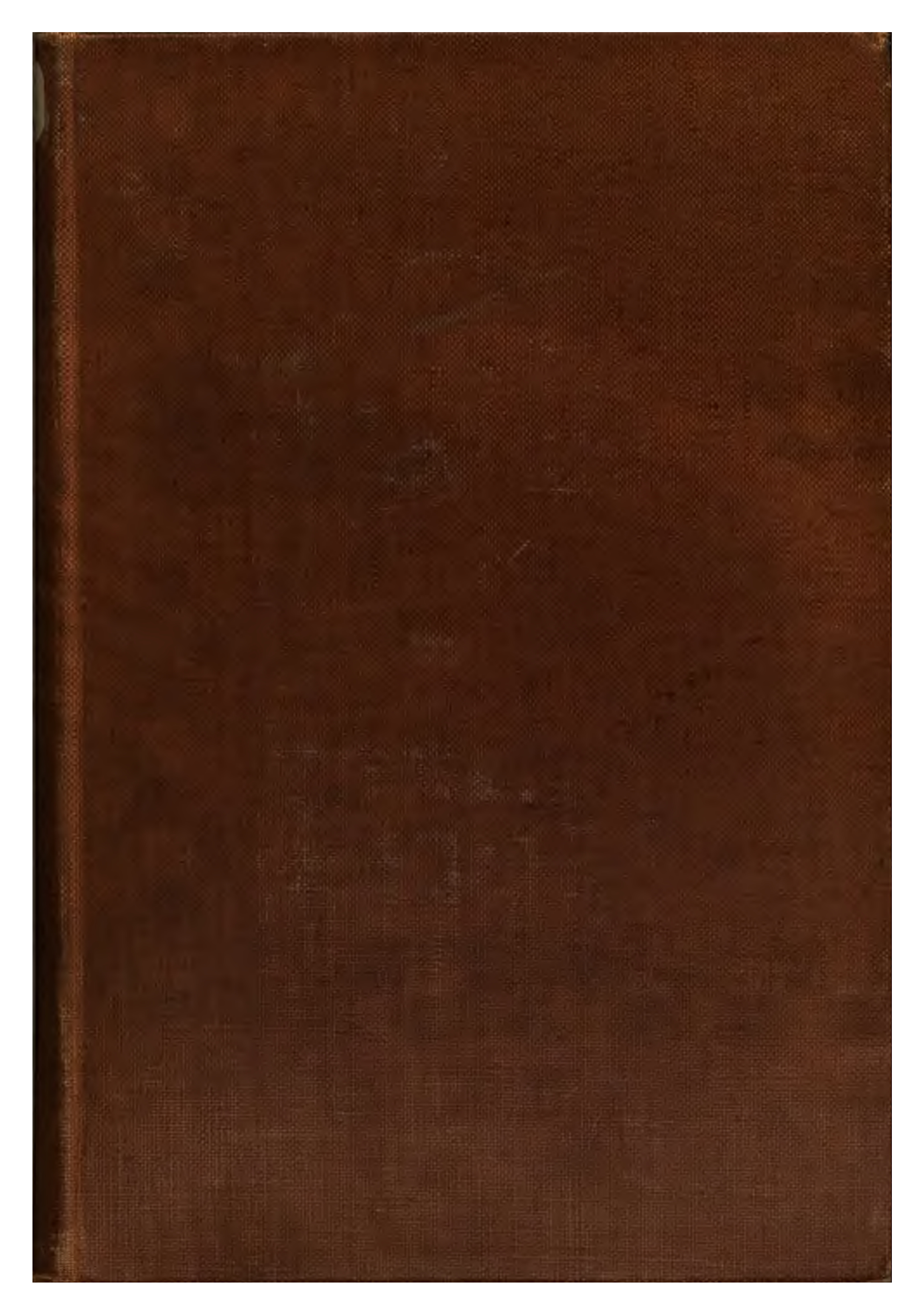
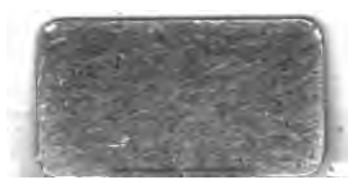



ACADEMIAE HARVARDIANAE IN NOV·ANG·SIGILLUM
CHRISTO ET ECCLESIAE
VE RI TAS



THEOLOGISCHE STUDIEN

DER

LEO-GESELLSCHAFT

HERAUSGEGEBEN VON

Dr. ALBERT EHRHARD, UND **Dr. FRANZ M. SCHINDLER,**

PROFESSOR AN DER UNIVERSITÄT FREIBURG I/BR.

PROFESSOR AN DER UNIVERSITÄT WIEN.

5.

NAEGLE: RATRAMNUS UND DIE HL. EUCHARISTIE.



WIEN.

VERLAG VON MAYER & Co.

1903.

RATRAMNUS
UND DIE HL. EUCHARISTIE.

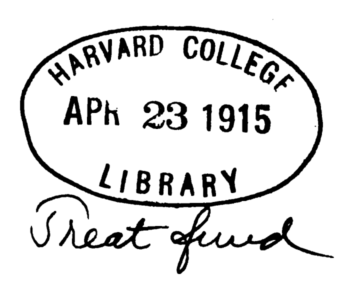
ZUGLEICH
EINE DOGMATISCH-HISTORISCHE WÜRDIGUNG
DES ERSTEN ABENDMAHLSSTREITES.

VON

DR. THEOL. **AUGUST NAEGLE,**
KGL. HOFPRIESTER ZU MÜNCHEN.

NON ERGO SUNT IDEM,
QUOD CERNUNTUR ET QUOD CREDUNTUR.
(RATRAMNUS, DE CORP. ET SANG. DOM., CAP. 19.)

WIEN.
VERLAG VON MAYER & Co.
1903.



Imprimatur.

Monachii, die 23. Januarii 1903.

Dr. Marcellus Stigloher,
Vicarius generalis.

Imprimatur.

Ex Curia archiepiscopali Viennensi
20. Februarii 1903.

Dr. God. **Marschall** ep.
Vicesgerens.

Druck von Friedrich Jasper in Wien.

INHALT.

VORWORT.

Nachfolgende Arbeit wurde zu Ende vorigen Jahres behufs Erlangung der Venia legendi an der Königlichen Ludwig-Maximilians-Universität München der hochwürdigen theologischen Fakultät vorgelegt und erhielt auch die erbetene Approbation als Habilitationsschrift.

Die Berechtigung, die Eucharistielehre des Ratramnus in Form einer speziellen, sich ziemlich ausführlich verbreitenden Monographie der Öffentlichkeit zu übergeben, mag allein schon die Tatsache dartun, daß man bis in die neueste Zeit im katholischen wie im protestantischen Lager mit Vorliebe gewohnt ist, entweder ausdrücklich und allgemein von einer »Ratramnusfrage« zu sprechen oder alle auf Autorschaft und dogmatischen Inhalt des bekanntesten Ratramnischen Buches »De corpore et sanguine Domini« sich beziehenden Punkte wenigstens als ungelöste oder zweifelhafte »Fragen« zu behandeln. Doch soll nicht verschwiegen bleiben, daß der heftige Widerspruch, welchen die immer wieder von neuem auftretenden, mehr oder weniger gelungenen kurzen Versuche, Ratramnus auch bezüglich seiner Abendmahlsauffassung als einen mindestens durchaus katholisch-orthodox denkenden Schriftsteller zu charakterisieren, gar oft in akatholischen Kreisen hervorgerufen haben, das Interesse des Verfassers reizte, sich eingehend mit der Ratramnusfrage zu beschäftigen und womöglich eine Lösung der einzelnen strittigen Punkte herbeizuführen, und dies umsomehr, als in letzter Zeit die ganze Opposition sich zu einem Angriffe gegen die von Bach, dem langjährigen, erst kürzlich verstorbenen Lehrer an hiesiger Hochschule, gegebene Analyse des Ratramnischen Lehr-

begriffes kondensierte. (Man vergleiche z. B. Reuter H., Geschichte der religiösen Aufklärung im Mittelalter, Bd. I, S. 275; Thomasius, Dogmengeschichte, 2. Aufl., Bd. II, S. 42, Anmkg. 3; Herzogs Realenzyklopädie, Bd. XII, S. 540; Harnack Ad., Lehrbuch der Dogmengeschichte, 3. Aufl., Bd. III, S. 294, Anmkg. 1.)

Wenn im Laufe dieser Abhandlung direkt zugestanden werden mußte, daß nicht jedes gewonnene Resultat als ein objektiv mit völlig apodiktischer Gewißheit sich ergebendes bezeichnet werden darf, so liegt der Grund hierfür in den leider nur spärlich aus dem IX. Jahrhundert überkommenen unmittelbaren Quellen.

Daß bei dem ausgesprochenen Zwecke einer allseitigen Würdigung der Ratramnusfrage das polemische Moment nicht vermieden werden konnte, wird jedermann sofort einleuchten, der sich die Mühe genommen, einen Blick zu tun in die einschlägige Literatur oder in die hochinteressante Geschichte des eucharistischen Ratramnischen Buches, das — wie wir sehen werden, aus leicht begreiflichen Gründen — sogar die Indexgesetzgebung glaubte, proskribieren zu müssen. Unser polemischer Standpunkt erscheint ferner auch um dessentwillen gerechtfertigt, weil man seitens der protestantischen Kritik bei Beurteilung katholischer Theologen, welche die Abendmahlsauffassung des Ratramnus als mit der kirchlichen Orthodoxie übereinstimmend darzutun sich bemühten, häufig mit recht scharfen Waffen vorging, indem man z. B. derartige Versuche mit beißendem Spotte für »echt katholisch« (Realenzyklopädie, Bd. XII, S. 540) oder für »einen Rückschritt in der Forschung« erklärte (Reuter, a. a. O.).

Es sind diese Bemerkungen bedauernswerte Symptome jener sattsam bekannten, täglich in protestantischen Zeitschriften uns begegnenden Hyperkritik, welche meistens sogar in den festbegründetsten Ergebnissen katholischer Durchforschung der Vergangenheit, sobald das gefundene Resultat als katholischen Anschauungen günstig sich erweist, den Ausfluß einer das Gegenteil von Voraussetzungslosigkeit besagenden Befangenheit und Voreingenommenheit wittert. Wir sind gewiß,

daß auch vorliegende Abhandlung von einem derartigen Vorwurfe nicht verschont bleiben wird.

Demgegenüber sei es uns gestattet, jetzt schon allen Ernstes wider eine solche Methode kritischer Betrachtung Verwahrung einzulegen. Wir wissen uns frei von einer sogenannten »Voraussetzungslosigkeit«, wie sie der Protestant Meier Fr. K. in seiner »Geschichte der Transsubstantiationslehre« (S. 42) kundgibt, wenn er bezüglich des IX. Jahrhunderts schreibt: »Sobald nun Männer dieser Zeit sich an die Abendmahlslehre heranwagten, läßt sich im allgemeinen das Resultat ihrer Untersuchung gewiß schon zum voraus bestimmen«. Denn um völlig vorurteilsfrei vorzugehen und um uns zu einer intensiveren Würdigung des ersten Abendmahlsstreites den Weg zu bahnen, suchten wir zuvörderst den feinsten und kleinsten Fäden nachzuspüren, durch welche die ganze Kontroverse mit der gesamten philosophischen und theologischen Bildung der aufstrebenden Karolingischen Renaissance innerlich oder pragmatisch zusammenhängt. Dabei ergab sich uns das überraschende Resultat, daß der übrigens nur unwesentliche Punkte berührende Antagonismus des Ratramnus gegen Paschasius Radbertus in letzter Linie auf eine Anlehnung des ersteren an spezifisch aristotelische Gedanken und Definitionen zurückzuführen ist und daß demnach das Vorherrschen eines maßgebenden philosophischen Momentes im ersten Abendmahlsstreite nicht übersehen werden darf.

Als gänzlich absurd muß die Insinuation zurückgewiesen werden, als hätte der katholische Forscher ein besonderes dogmatisches, respektive dogmenhistorisches Interesse, den Ratramnus als Vertreter der kirchlich-orthodoxen Eucharistielehre hinzustellen. Es stände wahrhaftig schlimm um die Perennität der katholischen Abendmahlsauffassung, wenn deren ununterbrochene Fortdauer abhängig gemacht werden müßte von der Zustimmung eines einzigen Autors. Der Verfasser vorliegender Abhandlung hat in Kapitel I unumwunden zugestanden, daß im Gegensatze zu Paschasius Radbertus außer Skotus Erigena noch einige wenige andere heterodoxe Stimmen im IX. Jahrhundert laut wurden. Ob zu diesen auch Ratram-

Baur, Dr. F. Chr., Die christliche Kirche des Mittelalters, herausgegeben von Ferd. Fr. Baur. Tübingen 1861.

Beck, Karl, Christliche Dogmengeschichte. Tübingen 1864.

Bellarmin, Robert, De controversiis Christianae fidei adversus huius temporis haereticos, tomus III. Ingolstadti 1601.

Bellarmin, Robert, Kardinal, De scriptoribus ecclesiasticis. Bruxellis 1719.

Berlage, Dr. A., Katholische Dogmatik, VII. Bd. Münster 1864.

Berthold, Leonhard, Handbuch der Dogmengeschichte, I. Teil. Erlangen 1822.

Bertrami Presbyteri, De corpore et sanguine Domini liber. Coloniae 1532.

Bibliotheca maxima veterum patrum et antiquorum scriptorum ecclesiasticorum, tom. XV. Lugduni 1677.

Blondel, David, Eclaircissements de la controverse de l'Eucharistie. Rouen 1641.

Boileau, Jac., Dissertatio in librum De corpore et sanguine Domini. Migne, Patrologiae tomus CXXI. 1852.

Brück, Dr. H., Lehrbuch der Kirchengeschichte, 7. Auflage. Mainz 1898.

Bulsano, P. Albert, Institutiones Theologiae dogmaticae specialis, recognitae a P. Gottfried a Graun, Tom. II. Oeniponte 1894.

Cave, Guil., Scriptorum ecclesiasticorum historia literaria, vol. II. Basileae 1745.

Ceillier, Remy, Histoire générale des auteurs sacrés et ecclesiastiques, tome XIX. Paris 1754.

Cellot, Lud., S. J., Historia Gotteschalci Praedestinatiani. Parisiis 1655. Appendicis miscellaneae opusculum VII: Auctor anonymus de Eucharistia; opusculum VIII: De Joanne Erigena Scoto iudicium.

Chastel, Etienne, Histoire du Christianisme, Tome III, moyen âge. Paris 1885.

Choisy, Eugène, Paschase Radbert. Genève 1888.

Christlieb, Dr. Theod., Leben und Lehre des Johannes Skotus Erigena. Gotha 1860.

Cousin, Victor, Ouvrages inédits d'Abélard. Paris 1836.

Cousin, Victor, Fragments de Philosophie du moyen âge, nouvelle édition. Paris 1855.

Cramer, Joh. And., Jak. Benignus Bossuet, Bischof von Meaux, Einleitung in die Geschichte der Welt und Religion, fortgesetzt von Joh. And. Cramer, V. Teil, 1. und 2. Band. Leipzig 1762 und 1772.

Dachery, Lucas, Spicilegium sive Collectio veterum aliquot scriptorum, qui in Galliae bibliothecis delituerant. Nova editio per De La Barre, tomi III. Parisiis 1723.

Deyling, Salomon, Observationum sacrarum et Miscellanearum, pars IV. Lipsiae 1747.

Dieckhoff, Aug. Wilh., Die evangelische Abendmahlslehre im Reformationszeitalter, I. Bd. Göttingen 1854.

Döllinger, Dr. Joh. Jos. Ign., Lehrbuch der Kirchengeschichte, I. Bd. Regensburg und Landshut 1836.

Dorner, Dr. A., Grundriß der Dogmengeschichte, Entwicklungsgeschichte der christlichen Lehrbildungen. Berlin 1899.

Du Perron, Cardinal, Traité du Sacrement de l'Eucharistie, seconde édition. Paris 1629.

Du Pin, Ellies, Nouvelle bibliothèque des auteurs ecclésiastiques, tomes septième et huitième. Paris 1696, 1697.

Ebert, Adolf, Allgemeine Geschichte der Literatur des Mittelalters im Abendlande, II. Bd. Leipzig 1880.

Ebrard, Dr. Aug., Das Dogma vom heiligen Abendmahl und seine Geschichte, I. Bd. Frankfurt a. M. 1845.

Ebrard, Dr. J. H. A., Handbuch der christlichen Kirchen- und Dogmengeschichte. II. Bd. Erlangen 1865.

Ecclesiastica historia, congesta per aliquot viros in urbe Magdeburgica. Centuria nona.

Engelhardt, Dr. J. G. V., Dogmengeschichte, II. Teil. Neustadt a. d. Aisch 1839.

Engelhardt, Dr. J. G. V., Handbuch der Kirchengeschichte, II. Bd. Erlangen 1833.

Erdmann, Joh. Ed., Grundriß der Geschichte der Philosophie, 4. Aufl., bearbeitet von Benno Erdmann. I. Bd. Berlin 1896.

Ernst, Dr. J., Die Lehre des hl. Paschasius Radbertus von der Eucharistie. Freiburg i. B. 1896.

Fabricius, Joa. Alb., S. S. Theol. Dr., Bibliotheca Ecclesiastica. Hamburgi 1712, in qua continentur: Sigebertus Gemblacensis monachus de scriptoribus ecclesiasticis; Anonymus Mellicensis Saeculo XII. clarus de scriptoribus ecclesiasticis; Joannes de Trittenhem, abbas Spanhemensis, liber de ecclesiasticis scriptoribus.

Fisher, Johannes, De veritate corporis et sanguinis Christi in Eucharistia per Reverendum in Christo patrem ac dominum D. Johannem Roffensem Episcopum adversus Johannem Oecolampadium. Coloniae 1527.

Fleury, prieur d'Argenteuil, Histoire ecclésiastique, Tome X. Paris 1720.

Franzelin, J. B., S. J., Tractatus de ss. Eucharistiae sacramento et sacrificio, Edit. quarta. Romae 1887.

Funk, Dr. Fr. X., Lehrbuch der Kirchengeschichte, 3. Auflage. Paderborn 1898.

Garetius, Joannes, Universalis et catholicae ecclesiae de veritate corporis Christi in Eucharistiae sacramento praesentis consensus. Antverpiae 1563.

Gerbert, P. Martinus., Theologia vetus et nova circa praesentiam Christi in Eucharistia. Friburgi Brisgoviae 1756.

Gfrörer, A. F., Allgemeine Kirchengeschichte, III. Bd. Stuttgart 1844.

Baur, Dr. F. Chr., Die christliche Kirche des Mittelalters, herausgegeben von Ferd. Fr. Baur. Tübingen 1861.

Beck, Karl, Christliche Dogmengeschichte. Tübingen 1864.

Bellarmin, Robert, De controversiis Christianae fidei adversus huius temporis haereticos, tomus III. Ingolstadti 1601.

Bellarmin, Robert, Kardinal, De scriptoribus ecclesiasticis. Bruxellis 1719.

Berlage, Dr. A., Katholische Dogmatik, VII. Bd. Münster 1864.

Berthold, Leonhard, Handbuch der Dogmengeschichte, I. Teil. Erlangen 1822.

Bertrami Presbyteri, De corpore et sanguine Domini liber. Coloniae 1532.

Bibliotheca maxima veterum patrum et antiquorum scriptorum ecclesiasticorum, tom. XV. Lugduni 1677.

Blondel, David, Eclaircissements de la controverse de l'Eucharistie. Rouen 1641.

Boileau, Jac., Dissertatio in librum De corpore et sanguine Domini. Migne, Patrologiae tomus CXXI. 1852.

Brück, Dr. H., Lehrbuch der Kirchengeschichte, 7. Auflage. Mainz 1898.

Bulsano, P. Albert, Institutiones Theologiae dogmaticae specialis, recognitae a P. Gottfried a Graun, Tom. II. Oeniponte 1894.

Cave, Guil., Scriptorum ecclesiasticorum historia literaria, vol. II. Basileae 1745.

Ceillier, Remy, Histoire générale des auteurs sacrés et ecclesiastiques, tome XIX. Paris 1754.

Cellot, Lud., S. J., Historia Gotteschalci Praedestinatiani. Parisiis 1655. Appendicis miscellaneae opusculum VII: Auctor anonymus de Eucharistia; opusculum VIII: De Joanne Erigena Scoto iudicium.

Chastel, Etienne, Histoire du Christianisme, Tome III, moyen âge. Paris 1885.

Choisy, Eugène, Paschase Radbert. Genève 1888.

Christlieb, Dr. Theod., Leben und Lehre des Johannes Skotus Erigena. Gotha 1860.

Cousin, Victor, Ouvrages inédits d'Abélard. Paris 1836.

Cousin, Victor, Fragments de Philosophie du moyen âge, nouvelle édition. Paris 1855.

Cramer, Joh. And., Jak. Benignus Bossuet, Bischof von Meaux, Einleitung in die Geschichte der Welt und Religion, fortgesetzt von Joh. And. Cramer, V. Teil, 1. und 2. Band. Leipzig 1762 und 1772.

Dachery, Lucas, Spicilegium sive Collectio veterum aliquot scriptorum, qui in Galliae bibliothecis delituerant. Nova editio per De La Barre, tomi III. Parisiis 1723.

Deyling, Salomon, Observationum sacrarum et Miscellanearum, pars IV. Lipsiae 1747.

Dieckhoff, Aug. Wilh., Die evangelische Abendmahlslehre im Reformationszeitalter, I. Bd. Göttingen 1854.

Döllinger, Dr. Joh. Jos. Ign., Lehrbuch der Kirchengeschichte, I. Bd. Regensburg und Landshut 1836.

Dorner, Dr. A., Grundriß der Dogmengeschichte, Entwicklungsgeschichte der christlichen Lehrbildungen. Berlin 1899.

Du Perron, Cardinal, Traité du Sacrement de l'Eucharistie, seconde édition. Paris 1629.

Du Pin, Ellies, Nouvelle bibliothèque des auteurs ecclésiastiques, tomes septième et huitième. Paris 1696, 1697.

Ebert, Adolf, Allgemeine Geschichte der Literatur des Mittelalters im Abendlande, II. Bd. Leipzig 1880.

Ebrard, Dr. Aug., Das Dogma vom heiligen Abendmahl und seine Geschichte, I. Bd. Frankfurt a. M. 1845.

Ebrard, Dr. J. H. A., Handbuch der christlichen Kirchen- und Dogmengeschichte. II. Bd. Erlangen 1865.

Ecclesiastica historia, congesta per aliquot viros in urbe Magdeburgica. Centuria nona.

Engelhardt, Dr. J. G. V., Dogmengeschichte, II. Teil. Neustadt a. d. Aisch 1839.

Engelhardt, Dr. J. G. V., Handbuch der Kirchengeschichte, II. Bd. Erlangen 1833.

Erdmann, Joh. Ed., Grundriß der Geschichte der Philosophie, 4. Aufl., bearbeitet von Benno Erdmann. I. Bd. Berlin 1896.

Ernst, Dr. J., Die Lehre des hl. Paschasius Radbertus von der Eucharistie. Freiburg i. B. 1896.

Fabricius, Joa. Alb., S. S. Theol. Dr., Bibliotheca Ecclesiastica. Hamburgi 1712, in qua continentur: Sigebertus Gemblacensis monachus de scriptoribus ecclesiasticis; Anonymus Mellicensis Saeculo XII. clarus de scriptoribus ecclesiasticis; Joannes de Trittenhem, abbas Spanhemensis, liber de ecclesiasticis scriptoribus.

Fisher, Johannes, De veritate corporis et sanguinis Christi in Eucharistia per Reverendum in Christo patrem ac dominum D. Johannem Roffensem Episcopum adversus Johannem Oecolampadium. Coloniae 1527.

Fleury, prieur d'Argenteuil, Histoire ecclésiastique, Tome X. Paris 1720.

Franzelin, J. B., S. J., Tractatus de ss. Eucharistiae sacramento et sacrificio, Edit. quarta. Romae 1887.

Funk, Dr. Fr. X., Lehrbuch der Kirchengeschichte, 3. Auflage. Paderborn 1898.

Garetius, Joannes, Universalis et catholicae ecclesiae de veritate corporis Christi in Eucharistiae sacramento praesentis consensus. Antverpiae 1563.

Gerbert, P. Martinus., Theologia vetus et nova circa praesentiam Christi in Eucharistia. Friburgi Brisgoviae 1756.

Gfrörer, A. F., Allgemeine Kirchengeschichte, III. Bd. Stuttgart 1844.

Gieseler, Dr. Joh. C. L., Lehrbuch der Kirchengeschichte, II. Bd., 1. Abt., vierte Aufl. Bonn 1846.

Gihr, Dr. Nikolaus, Die hl. Sakramente der katholischen Kirche, I. Bd. Freiburg i. B. 1897.

Gräße, Dr. Joh. G. Theod., Lehrbuch einer allgemeinen Literärgeschichte, II. Bd. Dresden und Leipzig 1839.

Gröne, Dr. V., Kompendium der Kirchengeschichte. Regensburg 1869.

Guericke, Dr. H. E. S., Handbuch der Kirchengeschichte, mit steter Rücksicht auch auf die dogmengeschichtliche Bewegung, 9. Aufl., II. Bd. Leipzig 1866.

Hagenbach, Dr. K. R., Lehrbuch der Dogmengeschichte, 3. Aufl., Leipzig 1853.

Hagenbach, Dr. K. R., Die christliche Kirche vom siebenten bis zum zwölften Jahrhundert. Leipzig 1860.

Harduin, Joan., S. J., Opera selecta, inprimis Dissertatio de sacramento altaris. Amstelodami 1709.

Harnack, Dr. Ad., Lehrbuch der Dogmengeschichte, 3. Aufl., III. Bd. Freiburg i. B., Leipzig und Tübingen 1897.

Hase, Dr. K., Handbuch der protestantischen Polemik gegen die römisch-katholische Kirche, 4. Auflage. Leipzig 1878.

Hase, Karl von, Kirchengeschichte, 12. Aufl. Leipzig 1900.

Hauck, Dr. Albert, Kirchengeschichte Deutschlands, 2. Teil, 2. Aufl. Leipzig 1900.

Hauréau, B., Histoire de la philosophie ecclésiastique, première partie. Paris 1872.

Hausherr, P. Melchior, Der hl. Paschasius Radbertus. Mainz 1862.

Hefele, Dr. C. J. von, Konziliengeschichte, IV. und V. Bd., 2. Aufl. von Dr. Al. Knöpfler. Freiburg i. B. 1879 und 1886.

Heinrich, Dr. J. B., Dogmatische Theologie, fortgeführt durch Dr. Konstantin Gutberlet, IX. Bd. Mainz 1901.

Henke, Dr. H. Phil. K., Allgemeine Geschichte der christlichen Kirche, II. Teil, 5. Auflage. Braunschweig 1820.

Hergenröther, Josef, Kardinal, Handbuch der allgemeinen Kirchengeschichte, II. Bd., 3. Aufl. Freiburg i. B. 1885.

Hermens, Oskar, Das Leben des Johannes Skotus Erigena. Jena 1868.

Herzog, Dr. J. J., Abriß der gesamten Kirchengeschichte, besorgt von Lic. theol. G. Koffmane, I. Bd., 2. Aufl. Erlangen 1890.

Hieber, P. Gelasius, De cultu et veneratione Sacrosanctae Eucharistiae. Augustae Vindelic. 1712.

Histoire littéraire de la France, tome IV, V, VII, VIII. Paris 1738, 1740, 1746, 1747.

Hock, Dr. C. F., Gerbert oder Papst Sylvester II. und sein Jahrhundert. Wien 1837.

Höfler, Konstantin, Die deutschen Päpste, II. Abteilung. Regensburg 1839.

Hopkins, Dissertation historique sur Ratramne et sur son livre du corps et du sang du Seigneur, traduite de l'anglais. Amsterdam 1717.

Hospinianus, Rodolfus, Historia sacramentaria. Tiguri 1598.

Huber, Dr. J., Johannes Skotus Erigena, ein Beitrag zur Geschichte der Philosophie und Theologie im Mittelalter. München 1861.

Index expurgatorius librorum, Philippi II. Regis catholici iussu et auctoritate atque Albani ducis consilio ac ministerio in Belgia concinnatus anno 1571. Argentorati 1660.

Ioannes Episcopus Dunelmensis, Historia transsubstantiationis Papalis Londini 1675.

Jourdain, Geschichte der Aristotelischen Schriften im Mittelalter, übersetzt von Dr. Adolf Stahr. Halle 1831.

Kahnis, Dr. Karl Fr. Aug., Die Lehre vom Abendmahle. Leipzig 1851.

Kahnis, Dr. Karl Fr. Aug., Die lutherische Dogmatik, historisch-genetisch dargestellt, II. Bd. mit separatem Titel: Der Kirchenglaube. Leipzig 1864.

Katschthaler, Ioannes, De S. S. Eucharistia. Ratisbonae 1883.

Katerkamp, Dr. Theod., Kirchengeschichte, IV. Abteilung. Münster 1830.

Kaulich, Dr. W., Geschichte der scholastischen Philosophie, I. Teil. Prag 1863.

Kembter, Adr., Theologiae Patrum praecipue secundum ductum S. Augustini tractatus de Sacramentis. August. Vindel. 1761.

Kemnicius, Martinus, Repetitio sanae doctrinae de vera praesentia corporis et sanguinis Domini in coena. Lipsiae 1561.

Kirchenlexikon oder Enzyklopädie der katholischen Theologie und ihrer Hilfswissenschaften, 2. Aufl., begonnen von Jos. Kard. Hergenröther, fortgesetzt von Dr. F. Kaulen. Freiburg i. B. 1882 ff.

Klee, Dr. H., Lehrbuch der Dogmengeschichte, II. Bd. Mainz 1838.

Knöpfler, Dr. A., Lehrbuch der Kirchengeschichte, 3. Aufl. Freiburg i. B. 1902.

Köhler, H. O., Realismus und Nominalismus in ihrem Einfluß auf die dogmatischen Systeme des Mittelalters. Gotha 1858.

Köhler, K. F., Rhabanus' Streit mit Paschasius Radbertus über die Abendmahlslehre in Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie, herausgegeben von Dr. A. Hilgenfeld, 22. Jahrgang. Leipzig 1879.

Kraus, Dr. F. X., Lehrbuch der Kirchengeschichte, 4. Aufl. Trier 1896.

Kunstmann, Dr. Fr., Hrabanus Magnentius Maurus. Mainz 1841.

Kurtz, Dr. J. H., Handbuch der allgemeinen Kirchengeschichte, II. Bd., 1. Abteilung. Mitau 1856.

Kurtz, Dr. J. H., Lehrbuch der Kirchengeschichte, I. Bd., 2. Teil, 11. Aufl. Leipzig 1890.

Labbé, Philippus, Bibliotheca chronologica sanctorum patrum, theologorum scriptorumque ecclesiasticorum. Parisiis 1659.

Labbé, Philippus, Dissertatio philologica et historica de scriptoribus ecclesiasticis, tomus II. Parisiis 1660.

La Perpétuité de la Foi de l'église catholique touchant l'Eucharistie., Tom. I—VI., Paris 1781, 1782.

Larrogue, Matthieu, Histoire de l'Eucharistie, seconde édition., Amsterdam 1671.

Launoiius, Ioannes, De scholis celebrioribus seu a Carolo Magno seu post eundem Carolum per Occidentem instauratis liber. Hamburgi 1717.

Lentz, Dr. C. G. H., Geschichte der christlichen Dogmen, I. Teil. Helmstadt 1834.

Lindner, Fried. W., Die Lehre vom Abendmahle. Leipzig 1831.

Lindner, W. B., Lehrbuch der christlichen Kirchengeschichte, 2. Abteilung. Leipzig 1849.

Lingard, Dr. John, Altertümer der angelsächsischen Kirche, herausgegeben v. Dr. J. J. Ritter. Breslau 1847.

Longueval, Jacques, Histoire de l'Église Gallicane, tom. V, VI. Paris 1733.

Loofs, Dr. Friedr., Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte, 2. Aufl. Halle 1890.

Löwe, Dr. J. H., Der Kampf zwischen dem Realismus und Nominalismus im Mittelalter, sein Ursprung und sein Verlauf. Aus den Abhandlungen der kgl. böhmischen Gesellschaft der Wissenschaften, Folge VI, Bd. 8. Prag 1876.

Luthardt, Dr. Chr. E., Kompendium der Dogmatik, 9. Aufl. Leipzig 1893.

Mabillon, Ioannes, Acta Sanctorum ordinis S. Benedicti, bes. Saec. IV. P. I und Saec. IV., P. II, Lutetiae Parisiorum 1677, CIↃ IↃ C LXXX.

Mabillon, Ioannes, Annales Ordinis Benedicti, tom. I, II, III, IV. Lucae 1739 etc.

Mabillon, Ioannes, Veterum Analectorum tomi IV. Lutetiae Parisiorum 1675—1685.

Maitre, Léon, Les écoles episcopales et monastiques de l'Occident depuis, Charlemagne jusqu'à Philippe-Auguste (768—1180). Paris 1866.

Mansi, Ioan. Dominicus, Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio inprimis tom. XIX. Venetiis 1774.

Marbach, Dr. G. O., Lehrbuch der Geschichte der Philosophie, 2. Abteilung. Leipzig 1841.

Marheineke, Dr. Ph., Theologische Vorlesungen, bes. Bd. IV: Christliche Dogmengeschichte. Berlin 1849.

Martène et Durand, Thesaurus novus anecdotorum, tomi I, IV. Lutetiae Paris. 1717.

Martène et Durand, Voyage littéraire de deux religieux Bénédictines de la Congrégation de Saint Maur, trois parties. Paris 1717, 1724.

Martène et Durand, Amplissima collectio veterum scriptorum et monumentorum historicorum, dogmaticorum, moralium, tomus IX. Parisiis 1733.

Martin, Joseph, Ratramne, une conception de la Cène au IX. siècle Montauban 1891.

Meier, Fr. Karl, Versuch einer Geschichte der Transsubstantiationslehre. Heilbronn 1832.

Meier, Dr. Fr. K., Lehrbuch der Dogmengeschichte, 2. Aufl. von Dr. G. Baur. Gießen 1854.

Meiners, Christoph, Commentatio de Nominalium ac Realium initiis atque progressu in Commentationibus Societatis regiae scientiarum Goettingensis, volumen XII, ad. a. 1793 et 1794.

Migne, Patrologia latina, inprimis Tom. 121, 122, 123.

Möhler, Joh. Ad., Kirchengeschichte, herausgegeben von Pius Bonif. Gams, II. Bd. Regensburg 1867.

Möller, Dr. Nik., Johannes Skotus Erigena und seine Irrtümer. Mainz 1844.

Möller, Dr. W., Lehrbuch der Kirchengeschichte, II. Bd. Freiburg i. B. 1891.

Mönchemeier, Reinhard, Amalar von Metz, sein Leben und seine Schriften. Münster i. W. 1893.

Mornay, Philippes de, De l'institution, usage et doctrine du saint sacrement de l'eucharistie en l'église ancienne. Saumur 1604.

Moshemius, Jo. Laur., Institutiones historiae ecclesiasticae novi testamenti. Francofurti et Lipsiae 1726.

Mühlbacher, E., Deutsche Geschichte unter den Karolingern. Stuttgart 1896.

Müller, Dr. Karl, Kirchengeschichte, I. Bd. Freiburg i. B. 1892.

Münchener Gelehrte Anzeigen, herausgegeben von Mitgliedern der kgl. Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Jahrgang 1838, Nr. 106.

Münscher, Dr. Wilh., Lehrbuch der christlichen Dogmengeschichte, 3. Aufl. von Dr. Daniel v. Cölln, II. Bd., 1. Kassel 1834.

Natalis Alexander, O. Fr. Praed., Historia ecclesiastica, op. et stud. Const. Roncaglia, t. XII, XIV. Parisiis 1743, 1744.

Neander, Dr. Aug., Allgemeine Geschichte der christlichen Religion und Kirche, Bd. IV. Hamburg 1836.

Neander, Dr. A., Christliche Dogmengeschichte, herausgegeben von Dr. J. L. Jakobi, II. Teil. Berlin 1857.

Niedner, Dr. Chr. W., Geschichte der christlichen Kirche. Leipzig 1846.

Niedner, Dr. Chr. W., Lehrbuch der christlichen Kirchengeschichte. Berlin 1866.

Noack, Ludwig, Die christliche Dogmengeschichte, 2. Aufl. Erlangen 1856.

Noack, Ludwig, Johannes Skotus Erigena. Leipzig 1876.

Noorden, Karl v., Hinkmar, Erzbischof von Reims. Bonn 1863.

Oswald, Dr. J. H., Die dogmatische Lehre von den heiligen Sakramenten der katholischen Kirche, 5. Aufl., I. Bd. Münster 1894.

Oudinus, Casimir, Commentarius de scriptoribus ecclesiasticis, tomus secundus. Lipsiae 1722.

Oudinus, Casimir, Supplementum de scriptoribus vel scriptis ecclesiasticis. Parisiis 1686.

Pesch, Christ., S. J., Praelectiones dogmaticae, tom. VI. Friburgi Brisgoviae 1896.

Pez, Bernardus, Thesaurus anecdotorum novissimus; August. Vindel. et Graec. 1721. Tom. I, P. II: Gerberti, postea Sylvestri II. Pontificis Maximi, De corpore et sanguine Domini libellus.

Pfaff, Dr. Christ. Matth., Dissertatio Anti-Rogeriana. Tubingae 1718.

Pfaff, Dr. Christ. Matth., Institutiones historiae ecclesiasticae. Tubingae 1727.

Pfaff, Dr. Christ. Matth., Dissertatio theologica de stercoranistis medii aevi. Tubingae 1750.

Prantl, Dr. K., Geschichte der Logik im Abendlande. I. u. II. Bd., 2. Aufl. Leipzig 1855 u 1885.

Rähse, Dr. Hugo, Über des Joh. Erigena Stellung zur mittelalterlichen Scholastik und Mystik. Rostock 1874.

Realenzyklopädie für protestantische Theologie und Kirche, 2. Aufl., herausgegeben von Dr. J. J. Herzog, Dr. G. L. Plitt u. Lic. Alb. Hauck. Leipzig 1883, 3. Aufl.; herausgegeben von Dr. Alb. Hauck, Leipzig 1896 ff.

Recueil des historiens des Gaules et de la France, tom. XI, XII, XIV. Paris 1767, 1781, 1806.

Rémusat, Charles de, Abélard, tome I. Paris 1845.

Reusch, Dr. Fr. H., Der Index der verbotenen Bücher, Bd. I. Bonn 1883.

Reuter, Hermannus, De erroribus, qui aetate media doctrinam christianam de s. eucharistia turpaverunt. Berolini 1840.

Reuter, H., Geschichte der religiösen Aufklärung im Mittelalter, I. Bd. Berlin 1875.

Revue internationale de Théologie. Berne 1896: Michaud, Dr. E., Etudes eucharistiques.

Ritter, Dr. H., Geschichte der Philosophie, VII. Teil. Hamburg 1844.

Ritter, Dr. J. I., Handbuch der Kirchengeschichte, 6. Aufl., I. Bd., herausgegeben von Dr. Ennen. Bonn 1862.

Robitsch, Dr. M., Geschichte der christlichen Kirche, 4. Aufl., neu bearbeitet von Dr. Const. Joh. Vidmar, I. Abteilung. Regensburg 1889.

Rousselot, Xavier, Etudes sur la philosophie dans le moyen-âge, première partie. Paris 1840.

Rückert, Dr. L. J., Der Abendmahlsstreit des Mittelalters in Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie, herausgegeben von Dr. A. Hilgenfeld, I. Jahrgang. Jena 1858.

Ruperti, F. A., Geschichte der Dogmen. Berlin 1831.

Sardemann, Franz, Der theologische Lehrgehalt der Schriften des Paschasius Radbertus. Marburg 1877.

Schanz, Dr. P., Die Lehre von den hl. Sakramenten der katholischen Kirche. Freiburg i. B. 1893.

Scheeben, Dr. M. Jos., Handbuch der katholischen Dogmatik, IV. Bd., II. Abteilung, Von Dr. L. Atzberger. Freiburg i. B. 1901.

Schmid, Dr. H., Lehrbuch der Dogmengeschichte, 4. Aufl., neu bearbeitet von Dr. Albert Hauck. Nördlingen 1887.

Schnappinger, Bonif. Mart., Entwurf der katholisch-christlichen Religions- und Dogmengeschichte. Karlsruhe 1807.

Schnitzer, Dr. J., Berengar von Tours, sein Leben und seine Lehre. München 1890.

Scholliner, Herm. P., Ecclesiae orientalis et occidentalis concordia in Transsubstantiatione, historiae concertationis a. D. Rudolpho Kieslingio Professore Lipsiensi, fictae opposita. Ratisbonae 1756.

Schröckh, Joh. Matth., Christliche Kirchengeschichte. XXI. u. XXIII. Teil. Leipzig 1795, 1796.

Schrörs, Dr. H., Hinkmar, Erzbischof von Reims. Freiburg i. B. 1884.

Schwane, Dr. Jos., Dogmengeschichte der mittleren Zeit. Freiburg i. B. 1882.

Seeberg, Dr. Reinhold, Lehrbuch der Dogmengeschichte, II. Hälfte. Erlangen und Leipzig 1898.

Socin, Chr., Das Abendmahl. Basel 1842.

Speil, Dr. Ferd., Die Lehren der katholischen Kirche gegenüber der protestantischen Polemik. Freiburg i. B. 1865.

Stäudlin, Dr. Karl Fr. und Dr. Heinrich Gottlieb Tzschirner, Archiv für alte und neue Kirchengeschichte, II. Bd. Leipzig 1815.

Staudenmaier, Dr. Fr. Ant., Johannes Skotus Erigena und die Wissenschaft seiner Zeit, I. Teil. Frankfurt a. M. 1834.

Stöckl, Dr. Al., Geschichte der christlichen Philosophie zur Zeit der Kirchenväter. Mainz 1891.

Stöckl, Dr. Al., Lehrbuch der Geschichte der Philosophie, 3. Aufl., 1. Abteilung. Mainz 1888.

Stöckl, Dr. Al., Geschichte der Philosophie des Mittelalters, 1. Bd. Mainz 1864.

Stöckl, Albert, Der Nominalismus und Realismus in der Geschichte der Philosophie, Programm des Bischöflichen Lyceums zu Eichstätt. Eichstätt 1854.

Theologische Quartalschrift, 45. Jahrgang. Tübingen 1863 und Jahrgang 1838.

Theologische Studien und Kritiken, herausgegeben von Dr. C. Ullmann und Dr. F. W. C. Umbreit, I. Bd. Hamburg 1828.

Thomasius, Dr., Die christliche Dogmengeschichte, 2. Aufl., herausgegeben von Dr. Bonwetsch und Mag. Seeberg, II. Bd. Erlangen 1888.

Trithemius, Ioannes, Abbas Spanheimensis, De scriptoribus ecclesiasticis. Coloniae 1546.

Tübinger Zeitschrift für Theologie, Jahrgang 1839, II. Heft. Tübingen 1839: Dr. Baur, Die Hauptmomente der Geschichte der Lehre vom Abendmahl.

Überweg, Fr., Grundriß der Geschichte der Philosophie, II. Teil, herausgegeben von Dr. Max Heinze, 8. Aufl. Berlin 1898.

Usserius, Jacobus, Gravissimae quaestiones de christianarum ecclesiarum in Occidentis praesertim partibus, ab apostolorum temporibus ad nostram usque aetatem continua successione et statu. Editio secunda. Hanoviae 1658.

Vischer, A. F. et F. Th., Berengarii Turonensis de sacra coena adversus Lanfrancum, liber posterior. Berolini 1834.

Vogel, Dr. Albrecht, Ratherius von Verona und das zehnte Jahrhundert Jena 1854.

Walch, J. G., Miscellanea sacra. Amstelodami 1744.

Werner, Dr. K., Alcuin und sein Jahrhundert. Paderborn 1876.

Werner, Dr. Karl, Gerbert von Aurillac, die Kirche und Wissenschaft seiner Zeit. Wien 1878.

Willmann, Dr. O., Geschichte des Idealismus, II. Bd. Braunschweig 1896.

Zeitschrift für die historische Theologie, herausgegeben von Dr. theol. Chr W. Niedner. Gotha, Jahrgang 1855.

Zobl, Joh., Dogmengeschichte der katholischen Kirche. Innsbruck 1865.

Einleitung.

Persönlichkeit und literarische Bedeutung des Ratramnus.

Soll die literarische Tätigkeit und Bedeutung eines hervorragenden Mannes eingehend und gerecht gewürdigt werden, so wird jeder gewissenhafte und methodisch vorgehende Schriftsteller es als seine erste Aufgabe betrachten, soviel wie möglich einen Einblick zu gewinnen in die äußeren Lebensumstände der betreffenden Persönlichkeit, sowie ein prägnantes, historisch wahres Gesamtbild zu schaffen der Zeitverhältnisse, in deren Rahmen das zu charakterisierende Einzelleben sich abspielt. Denn jeder Mensch ist in seinem inneren und äußeren Tun und Wirken mehr oder minder ein Produkt seiner nächsten Umgebung, ein Produkt seiner Zeit. Abstammung und Erziehung, äußerer und innerer Bildungsgang sind bei jedermann von maßgebendem Einfluß für die Entwickelung der ihm von Natur gewordenen geistigen Dispositionen und für die daraus resultierende praktische Tätigkeit, und bieten gar oft dem Historiker oder Kritiker einen dankbar angenommenen Fingerzeig zur Aufhellung mancher, sonst dunkel gebliebener Punkte. Die jeweiligen Zeitverhältnisse, die dort herrschenden geistigen Strömungen und Bewegungen, sie bilden als Gesamtsumme der jeweils wirkenden Kleinkräfte den lichten oder dunkeln Unter- und Hintergrund, von dem die Tätigkeit der leitenden, hervorragenden Persönlichkeiten, obwohl durch ihn bestimmt und beeinflußt, so doch als erhabenes Hochrelief sich abhebt.

So wäre es auch für eine gründliche, allseitige Beurteilung der Schriften eines Ratramnus, namentlich für ein

klares Verständnis seines so sehr umstrittenen Verhältnisses zu seinem Abte Paschasius von hohem Werte, wenn wir des Ratramnus Jugendschicksale, seine Erziehung, seinen ferneren Bildungsgang, wie überhaupt die Art und Weise, in welcher er seine Studien betrieb und zu der geistigen, ihm charakteristischen Disposition und zu der später sich offenbarenden und von Paschasius ihn unterscheidenden Lehrrichtung gelangte, im einzelnen nachzuweisen vermöchten.[1]) Aber leider fließen die Quellen hierüber sehr spärlich. Es muß dies umsomehr auffallen bei einem Manne, der eine der bedeutendsten Persönlichkeiten seiner Zeit war. Ratramnus selbst macht in seinen Schriften soviel wie gar keine aufklärende Bemerkung oder Anspielung auf seine eigene Person im Gegensatze zu seinem Abte Paschasius, der in seinem Urteile über Zeit und Umgebung gerne aus seiner sonstigen Reserve heraustritt. Um so begieriger sammeln wir deshalb jeden einzelnen Satz, der uns bei den Zeitgenossen oder bei den Schriftstellern der nächsten Jahrhunderte begegnet, um irgendwelche Aufschlüsse zu erlangen über den Lebenslauf unseres Autors. Und trotzdem bleibt es schwierig, auch nur die Umrisse eines Lebensbildes zu konstruieren.

Weder Zeit noch Ort seiner Geburt sind uns mit annähernder Genauigkeit überliefert. Sogar sein Name begegnet uns in den Manuskripten und den ersten Druckausgaben seiner eigenen Werke sowohl, wie bei anderen gleichzeitigen oder späteren Schriftstellern in verschiedenen Variationen. Ausschlaggebend für die jetzt fast allgemein[2]) angenommene Meinung, »Ratramnus« sei als die allein richtige, ursprüng-

[1]) So bietet uns z. B. bei Johannes Skotus Erigena seine in Irland betätigte Ausbildung und die dabei erlangte Kenntnis der griechischen Sprache, welche durch den griechischen Mönch Theodor von Tarsus nach England und Irland verpflanzt worden war, einen willkommenen Fingerzeig, wie Skotus infolge der dadurch ihm möglich gewordenen Aneignung der neuplatonischen Schriften eines Pseudodionysius Areopagita und Maximus Konfessor zu seinem pantheistisch-neuplatonischen Lehrsystem gelangte.

[2]) Rückert z. B. bemerkt: »Man ist heute darüber, daß er Ratramnus geheißen, allgemein einverstanden«. Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie. 1858, S. 524, Anmkg. 4.

liche Schreibweise zu akzeptieren, mag die Tatsache gewesen sein, daß der fleißige und gelehrte Quellenforscher Mabillon mit eigenen Augen Einsicht nahm zu Belgien in der Abtei Laube und in einem Zisterzienserkloster Deutschlands, dem Coenobium Salemense — Salmansweiler —, von zwei alten Manuskripten mit den Schriften des Ratramnus, welche diesen selben Namen ausdrücklich tragen. Es sind dies der Codex Laubiensis[1]) aus dem IX. und der Codex Salemensis[2]) aus dem X. Jahrhundert. Außerdem fand Mabillon in ersterer Bibliothek einen Bücherkatalog vom Jahre 1049[3]), in dem zwei Werke unseres Autors angegeben sind unter dem Titel: »Ratramni liber«. Auch Bernard Pez[4]) erwähnt einen etwa dem XI. Jahrhundert angehörenden Codex Gotvicensis, der ein Buch des »Ratramnus« de corpore Domini enthält. Unter seinen Zeitgenossen, den Schriftstellern des IX. Jahrhunderts, begegnet er uns bei Hinkmar[5]), dem streitbaren Erzbischofe von Reims, und bei dem als Häretiker verurteilten Mönche Gottschalk[6]) unter dem Namen Ratramnus. Servatus Lupus nennt ihn in einem Briefe, der nach der fest begründeten Ansicht des Baluzius zweifelsohne an unseren Ratramnus gerichtet ist, »Rotrannus«.[7]) In der bekannten Abhandlung »De sanguine et corpore Domini« eines Anonymus[8]) aus dem

---

[1]) Mabillon, Acta S. S., S. IV. P. II. Praef. n. 83: Liber Ratrañi . . Liber Ratramni . . . Ratramnus. Nach Hopkins, l. c., p. 82, kann das Abkürzungszeichen M oder N bedeuten, weshalb auch manchmal die Lesung Ratrannus vorkommt.

[2]) Mabillon, Annales, t. III, p. 62; Veter. Analect. t. IV, p. 80 und 628.

[3]) Mabillon, Acta S. S., l. c.

[4]) Pez Bernardus, Thesaurus anecdotorum novissimus. Tom. I, Pars II, p. LXIX.

[5]) De praedestinatione c. 5 und de non trina Deitate in Bibliotheca max. Lugd. t. XV, p. 442.

[6]) Cellot, Historia Gottesschalci, append. p. 414—418: epistola metrica.

[7]) Baluzius, l. c. p. 120 zu epist. LXXIX; cf. Biblioth. max. Lugd. t. XV, p. 28.

[8]) Gewöhnlich Anonymus Cellotianus geheißen, weil die betreffende Abhandlung zuerst von dem Jesuiten P. Cellot im Jahre 1655 herausgegeben wurde.

X. Jahrhundert stoßen wir wieder auf »Ratramnus«,[1]) dann aber auch in zwei Manuskripten von S. Victor auf »Intramus« und »Ratrannus«.[2]) Ebenso erzählt uns in derselben Zeit Flodoard,[3]) der Geschichtsschreiber der Reimser Kirche, von einem »Ratramnus«, Mönch von Corbie.

Erst seit dem XI. Jahrhundert[4]) taucht plötzlich der Name »Bertramus« oder »Bertrannus« auf; so namentlich bei dem Chronisten Sigebert, Benediktinermönch zu Gembloux in Belgien, der Ende des XI. und noch im XII. Jahrhundert lebte, in seiner Schrift »De scriptoribus ecclesiasticis«.[5]) Zwar findet sich in zwei alten Manuskripten dieser Chronik in der Abtei Gembloux[6]) und in dem Priorat von Vauvert statt »Bertramus« auch »Ratramus«.[7]) Aber erstere Lesart ging in die späteren Chroniken über, wenn auch nicht in die des Anonymus von Melk aus dem XII. Jahrhundert,[8]) der »Ratramnus« schreibt, so doch in das hervorragendste literarhistorische Werk des Mittelalters »De scriptoribus ecclesiasticis«[9]) von dem gelehrten Abte Johannes Trithemius, fertiggestellt im Jahre 1494 und in dessen Chronik von Hirsau,[10]) wodurch hauptsächlich die Änderung weitere Verbreitung erlangte. Denn die Bedeutung, welche als der literarhistorischen Hauptfundgrube in den folgenden Jahren den an Inhalt und

[1]) Cellot, l. c. cap. I, p. 541 und cap. II, p. 542.

[2]) Siehe La Perpétuité, t. I, l. XII, art. II, p. 1017.

[3]) Flodoard, Historia Remensis Eccl. l. III, c. 15 in Biblioth. max. Lugd. t. XVII.

[4]) Siehe Mabillon, Acta S. S., l. c. n. 81.

[5]) Sigebertus, De scriptoribus eccl. cap. 95 bei Fabricius, Bibliotheca ecclesiastica, p. 104.

[6]) Wir folgen bei Einhaltung dieser Schreibweise der Patrologie von Bardenhewer, Freiburg i. B. 1894, S. 8, im Gegensatz zu der meistens gebräuchlichen »Gemblours«.

[7]) Siehe Fabricius, l. c., Anmkg; La Perpétuité l. c. p. 1017; Migne t. CXXI, p. 9.

[8]) Anonymus Mellicensis de scriptoribus ecclesiasticis cap. 47 bei Fabricius, l. c. p. 151.

[9]) Cap. 274 bei Fabricius l. c. p. 74.

[10]) Trithemius in Chronico Hirsaugensi. Siehe Biblioth. max. Lugd. t. XV, p. 442.

Umfang gleich bemerkenswerten Sammlungen des berühmten Abtes von Sponheim zukam — umfaßte doch sein zuerst genanntes Gelehrtenlexikon 963 Schriftsteller[1]) — läßt es erklärlich erscheinen, daß in den kommenden einschlägigen Werken uns überall unser Autor unter dem Namen »Bertramus«, manchmal auch »Bartramus« begegnet, wie z. B. bei dem englischen Bischofe Johannes Fisher von Rochester[2]), dessen Apologie der Eucharistie 1527 zu Köln erschien oder bei den Magdeburger Centuriatoren[3]) oder in einem Briefe Hardenbergs[4]) an Melanchthon vom 21. Oktober 1557. So tragen auch die ersten Druckausgaben seiner Schriften, namentlich die am meisten bekannte Abhandlung »De corpore et sanguine Domini« den Titel »Bertramus«.[5]) Erst die gründlichen Untersuchungen von Mabillon und Boileau, die allerdings von dem anglikanischen Bischofe Usserius[6]) angebahnt worden waren, scheinen unserem Autor seinen ursprünglichen Namen »Ratramnus«[7]) allgemein gesichert zu haben.

---

1) Vgl. Bardenhewer, Patrologie, S. 9.

2) Fisher Johannes, De veritate corporis et sanguinis Christi in Eucharistia, l. IV, Prooemium p. 150.

3) Ecclesiastica historia, l. c. centuria nona, cap. X de Episcopis et Doctoribus p. 582.

4) Corp. Reformat. IX, p. 350: »Sturmius noster misit nuper Argentina ad me eruditum librum de coena Domini, qui dialecticon inscribitur. Additus est liber Bertrami presbyteri de eadem re.«

5) So z. B. führt die älteste Drucklegung die Überschrift: Bertrami Presbyteri de corpore et sanguine Domini liber. Coloniae 1532, oder eine Ausgabe von Basel aus dem Jahre 1550 etc.

6) Usserius, De Eccles. Christ. success. et statu l. c., c. 2, p. 47—50. Siehe La Perpétuité, t. I, p. 1015—1017.

7) Die Änderung von »Ratramnus« in »Bertramus« ist unseres Erachtens auf einen Schreibfehler eines Kopisten des Sigebert zurückzuführen, der das R für ein B ansah, oder wie Bach (a. a. O. S. 191) annimmt, Bertramus las für den abgekürzten Titel: »B. Ratramus«, i. e. Beatus Ratramnus. Derartige Verwechselungen kommen auch anderwärts manchmal vor. So berichten Cellot und Hopkins von zwei Manuskripten des Anonymus Cellotianus in der Bibliothek von St. Victor zu Paris, in welchen Babanus zu lesen ist statt Rabanus. (Hopkins, l. c. p. 83, Anmkg. 1.) Nur von einem einzigen neueren Schriftsteller, dem Altkatholiken Michaud, konnten wir bemerken, daß er Ratramnus und Bertramus als zwei verschiedene

Bezüglich der äußeren Lebensschicksale des Ratramnus steht quellenmäßig nur so viel fest, daß er Benediktinermönch des westfränkischen Klosters Corbie war, in der Diözese Amiens gelegen. Sein Zeitgenosse und großer Gegner in der Prädestinationsfrage, Hinkmar von Reims, erwähnt seiner gewöhnlich mit dem stereotypen Ausdruck: »Ratramnus, Corbeiae monasterii monachus«;[1]) hundert Jahre später nennt ihn der Historiker Flodoard: »Ratramnus monachus Corbeiensis«.[2]) Der Chronist Trithemius fügt noch

Persönlichkeiten betrachtet, obwohl die Identität überall klar zutage tritt (cf. Michaud in der Revue internationale l. c. p. 281, Anmkg. 2). Jedenfalls ist es gewagt, die fragliche Veränderung aus inneren linguistischen Ursachen begründen zu wollen, wie das entgegengesetzte Resultat bezeugt, zu dem man gekommen, indem Du Pin »Bertram« als eine Verfeinerung, eine Polierung (l. c. t. VII, p. 68), Mabillon aber (Acta. S. S., S. IV. P. II n. 81) und Oudinus (Commentarius, l. c. p. 112) als eine Verschlechterung, eine Korrumpierung des fränkischen Sprachidioms betrachtet wissen möchten. Zudem können wir konstatieren, daß, während der Name »Ratramnus« zu jener Zeit sehr selten vorkommt — es nennt sich so z. B. ein Abt des Monasterium Novovillare in Elsaß bei Mabillon (Annal. t. III. 130 und Veter. Analect. t. IV, 644) —, dagegen »Bertramus« mit unwesentlichen kleinen Änderungen uns in verschiedenen Jahrhunderten viel häufiger begegnet. Schon Gregor von Tours berichtet in seiner Historia Francorum, l. VIII, 239, von einem Bischof Bertchramnus. Karl der Große spricht in einer Urkunde pro Ecclesia Cenomannica von einem Bertrannus (Recueil l. c. t. V, p. 768), ebenso Ludwig der Fromme in einer Verfügung von einem Bertrannus (Recueil, l. c. t. VI, p. 585). Bei Martène et Durand (Thesaurus novus anecdotorum t. IV, p. 1325) ist die Rede von einem Legaten Bertramus, in einer Chronik von St. Denis erscheint wieder ein Bischof Bertrannus (Recueil, l. c. t. III, p. 230); bei Mabillon (Annales t. II, p. 417) finden wir einen Abbas Nantuacensis mit Namen Bertramnus und p. 450 einen Comes Tardunensis mit Bertrannus. Endlich berichtet uns Mabillon von verschiedenen Äbten und Bischöfen aus dem XI. Jahrhundert; so z. B. Annales, t. IV, p. 494, von einem Episcop. Aniciensis, p. 621 von einem Episcop. Magalonae, p. 252 von einem Abbas Stabulensis. Alle tragen den Namen »Bertrannus«; der zuletzt genannte heißt in Acta S. S., Saec. VI, P. I, p. 574 und 581, sowohl Bertrammus wie Bertrannus. Dies nur wenige Beispiele, die noch leicht vermehrt werden könnten.

[1]) Hincmar, De praed. c. 5 in Migue 121, 11; De non trina Deitate in Mabillon, Annales, tom. III, 130, und tom. II, 610.

[2]) l. c. cap. 15.

»Presbyter« [1]) bei, wohl deshalb, weil bekanntlich Paschasius Radbertus bis an sein Lebensende Diakon geblieben war. Auch verschiedene spätere Theologen [2]) glauben, den priesterlichen Charakter des Ratramnus noch besonders hervorheben zu sollen. Allem Anscheine nach war er von Geburt ein Franke [3]) und stammte, wie Hopkins [4]) meint, aus der Picardie. Die Frage, ob unter dem von Flodoard in einem späteren Kapitel [5]) genannten Abte Ratramnus von Orbais in der Diözese Soissons wieder unser Mönch von Corbie zu verstehen sei, finden wir bei vielen Schriftstellern [6]) bejaht. Doch wie uns dünkt, ganz mit Unrecht. Denn es darf wohl als ausgeschlossen gelten, daß uns nicht irgend eine Notiz eines Zeitgenossen oder Chronisten überliefert wäre, und daß namentlich der energische und streitbare Hinkmar es seinem wissenschaftlichen Widersacher gegenüber nicht ausgenützt hätte, wenn ein Mann von der hervorragenden Bedeutung unseres Ratramnus durch Hinkmar wegen eines schweren Vergehens

---

[1]) Fabricius, l. c. Dagegen nennen ihn die anderen oben zitierten Zeitgenossen und Chronisten bloß mit seinem Eigennamen.

[2]) So z. B. Ceillier, l. c. tom. XIX, p. 136. Du Perron, l. c. p. 666; Larrogue, l. c. p. 601; Centur. Magdeb., l. c. cap. X: de episcopis et doctoribus, p. 582.

[3]) Jedenfalls dürfen wir es indirekt daraus schließen, daß nirgends seiner ausländischen Abkunft Erwähnung geschieht, wie es damals bezüglich der Ausländer in der Regel Sitte war. Ist doch z. B. dem Johannes Skotus Erigena gerade seine irländische Abstammung die Ursache dieser stereotypen Epitheta geworden.

[4]) Hopkins, l. c. p. 83. cf. Migne 121, 9, Notitia Historica: Gallum natione suspicio est; Du Perron, l. c.; Cave, l. c. p. 27; Bähr, a. a. O. S. 471.

[5]) l. c. cap. 28 in Biblioth. max. Lugd. t. XVII, p. 591: »Ratramnus praepositus monasterii Orbacensis.«

[6]) Cf. z. B. Basnage, l. c. p. 932, 933; Larrogue, l. c. p. 601; Pfaffius, Antirogeriana, p. 27; Joannes Dunchnensis, l. c. p. 93; Lindner, a. a. O. S. 199; Albertinus, l. c. p. 932; Cave, l. c. p. 27; Deyling, l. c. p. 373; Blondell, de re eucharistica cap. 13; Usserius, Histor. Gottesch. cap. 11; Migne, l. c.: »nec dubium est praepositum gessisse coenobii Orbacensis in dioecesi Galliae Suessionensi.« — Cellot, l. c. l. III, c. VII. p. 170; Boileau, Migne, t. 121, p. 104, und Hopkins, l. c. p. 84 lassen die Frage unentschieden.

exkommuniziert worden wäre, wie es Flodoard[1]) bezüglich des fraglichen Abtes Ratramnus von Orbais berichtet. Die Gleichheit des Namens kann keineswegs ein stichhaltiges Argument für die behauptete Identität abgeben — was zwar bei den oben angeführten Theologen[2]) der Fall zu sein scheint — da der Name »Ratramnus«, wenn auch selten, aber doch anderwärts vorkommt. So z. B. heißt in den Listen der Abtei Reichenau ein Abt von Neuweiler[3]) in Elsaß ebenfalls Ratramnus, wobei eine Verwechslung mit dem zeitgenössischen Mönche von Corbie völlig ausgeschlossen ist. In der Geschichte der Benediktiner von St. Maur[4]) ist ausdrücklich konstatiert, daß seine Liebe zu den Studien ihn die Verborgenheit und Ruhe des Klosters im Gewande eines einfachen Mönches jeder Erhebung zu kirchlichen Würden und Ehrenstellen vorziehen ließ, zu denen jeder Gelehrte damals selbstverständlich aufstieg, wenn er nicht direkt widerstrebte.[5])

Allgemein[6]) wird angenommen, daß Ratramnus schon in jungen Jahren in das Kloster zu Corbie eingetreten sei

---

[1]) Mabillon, Annales t. III, p. 130: »Alius sine dubio fuit Ratramnus praepositus monasterii Orbacensis, quem Hincmarus excommunicavit ob direptam collaborationem Amalrai canonici Remensis«. Cf. Hist. lit. l. c. tom. V, p. 333.

[2]) Ceillier, l. c. tom. XIX, p. 136: »Flodoard, qu'ils allèguent pour témoin, ne le dit pas.«

[3]) Cf. Mabillon, Annales, tom. III, p. 130, und Analect. t. IV, p. 664; Ceillier, l. c.

[4]) Hist. lit. l. c.; cf. Ceillier, l. c. Beide halten auch die Meinung des Trithemius nicht für begründet, als sei Ratramnus eine Zeitlang Mönch von St. Denis nahe bei Paris gewesen. Vgl. Staudenmaier, a. . O. S. 191.

[5]) Wenn dagegen Gfrörer, S. 852, schreibt: »Wir vermuten, dieser Mangel dürfte nicht am wenigsten dazu beigetragen haben, daß Ratramnus an den meisten kirchlichen Händeln seiner Zeit teilnahm. Männer seiner Art, die sich zurückgesetzt fühlen, suchen jede Gelegenheit, der Welt ihren Wert bemerklich zu machen«, so kann diese als bloße Mutmaßung vorgetragene Auslassung in der Tat nur als eine durch nichts begründete Konjektur bezeichnet werden.

[6]) Vgl. z. B. Hopkins, l. c. p. 84; Bähr, a. a. O. S. 471.

und dort auch seine wissenschaftliche Ausbildung genossen habe. Jedenfalls legt seine hervorragende theologische und dialektische Durchbildung beredtes Zeugnis dafür ab, daß er aus einer tüchtigen Schule hervorgegangen, was allerdings mit dem Rufe, den der in Corbie zu jener Zeit herrschende »wissenschaftliche Geist«[1]) überall genießt, ganz und gar übereinstimmen würde. Denn das Kloster Corbie war in der Tat eine Pflanzstätte der Gelehrsamkeit, wie der Frömmigkeit. Und insbesondere von unserem Ratramnus betont z. B. Rückert, daß er »mit seinem Wissen das Feld der damaligen Gelehrsamkeit so sehr als Einer seiner Zeitgenossen umfaßte«.[2]) Für eine detaillierte Charakteristik der ganzen schriftstellerischen Tätigkeit des Ratramnus wäre es von großem Werte, genau zu wissen, ob er ein Schüler[3]) des an der Schule zu Corbie eine Zeitlang wirkenden Abtes Paschasius Radbertus gewesen, mit dem er später bezüglich verschiedener, damals strittiger theologischer Fragen in Kontroverse geriet. Zweifelsohne wäre dieses Moment in bejahendem Falle ein bemerkenswertes Zeichen mehr für das selbständige Denken unseres Autors, daß er sich sogar über die ehrfurchtsvolle Scheu, die damals ganz anders als heutzutage bei dem vorherrschenden Traditionalismus der Schüler dem Lehrer entgegenbrachte, hinwegsetzte und seine eigenen Bahnen wandelte. Oudinus[4]) will aus dem Umstande, daß Mabillon, der in der Erforschung der Geschichte des IX. Jahrhunderts so Bedeutendes geleistet, bei Aufzählung der hervorragenden Schüler des Paschasius den Ratramnus nicht erwähnt,[5]) schließen, er sei nicht als Hörer zu dessen Füßen gesessen.

---

[1]) Realenzyklopädie. Bd. XII, S. 536.

[2]) Rückert, a. a. O. S. 525.

[3]) Rückert, ebendaselbst, hält es für möglich.

[4]) Oudinus, Commentarius, l. c. p. 110.

[5]) Mabillon, Acta S. S., S. IV, P. II, p. 124. Es werden hier genannt: Adalhard der Jüngere, später stellvertretender Abt von Corbie während der Verbannung von Adalhard dem Älteren, der hl. Ansgar, der Apostel des Nordens, Hildemann und Odo, beide Bischöfe von Beauvais, und Warin, Abt von Neu-Corvey in Sachsen.

Aber Mabillon [1]) nennt in einem anderen Werke den Paschasius Radbertus ausdrücklich den Lehrer des Ratramnus. Vielleicht spricht hiefür auch die auffallende Tatsache, daß letzterer in seinen Schriften nie seinen wissenschaftlichen Gegner, so oft wir in demselben Paschasius erkennen müssen, mit Namen nennt, um, wie es scheint, wenigstens äußerlich den dem Lehrer gebührenden metus reverentialis zu wahren.

Die Verfasser der französischen Gelehrtengeschichte halten es für positiv ausgemacht, [2]) daß unser Autor schon unter der Regierungszeit Kaiser Ludwigs des Frommen, d. i. also vor 840, literarische Bedeutung erlangte. Daß er bei Ludwigs Sohne und Nachfolger, dem um die Hebung und Förderung der Wissenschaften so ungemein verdienstvollen Kaiser Karl dem Kahlen [3]) in hohem Ansehen stand, bezeugen des Ratramnus eigene Werke, von denen die beiden Schriften »De Praedestinatione« und »De Corpore et Sanguine Domini« im Auftrage des Kaisers geschrieben und ihm auch gewidmet sind.

Würden die Quellen aus dem IX. Jahrhunderte nicht so spärlich fließen, sie würden uns sicher melden, daß der Mönch von Corbie mit gar vielen hervorragenden Zeitgenossen literarischen Verkehr pflegte. Wenigstens können wir einen Schluß ziehen für die Bedeutung des Mannes aus dem freundschaftlichen Verhältnisse, in welchem er zu dem berühmten Abte von Ferrières, Servatus Lupus, stand, einem in den geistlichen wie weltlichen Wissenschaften gleich ausgezeichneten Gelehrten. [4]) Dieser richtete an ihn einen Brief, [5]) in welchem er

[1]) Mabillon, Annales, t. II, p. 609: »Illius magister et abbas.«

[2]) Hist. lit., tom. V, p. 334: »Ce que l'on sait de plus positif.« Cf. Alex. Natal. l. c. tom. XII, p. 463; Oudinus, l. c. p. 108; Hopkins, l. c. p. 86.

[3]) Näheres über die großen Verdienste Karls des Kahlen um den wissenschaftlichen Betrieb des IX. Jahrhunderts siehe im folgenden Kapitel.

[4]) Mabillon, Annal. tom. III, p. 88, sagt über ihn: »Sane vir fuit inter praecipuos sui temporis, non minus eruditus quam politus.» Cf. Du Pin, l. c. t. VII, p. 175; Hist. lit. tom. V, p. 255 sq.; Bähr, a. a. O. S. 456 ff.; Ebert, a. a. O. S. 203 ff.

[5]) Epistol. LXXIX bei Baluzius l. c. p. 120; cf. Bibl. max. Lugd. tom. XV, p. 28.

ihn anredete als seinen intimen, vertrauten Freund »Carissimus« und mit den Worten schloß: »Vos quaeso, ut in coepta semper amicitia maneatis.« Gewiß Beweis genug für die Innigkeit der Beziehungen! Ferner verband ihn engere Freundschaft[1]) mit Bischof Hildegar von Meaux und mit Odo, Nachfolger des Paschasius Radbertus in der Abtswürde von Corbie, sodann Bischof von Beauvais, von denen er dem ersteren eine Verteidigung der Formel »trina Deitas«,[2]) dem letzteren seine Schrift »De anima«[3]) widmete. In einem langen Gedichte, das den Leser abstößt wegen der übertriebenen Schmeicheleien, mit denen das Lob des Ratramnus gesungen wird, nennt ihn der als Häretiker verurteilte Mönch Gottschalk sogar: »Dominus, Pater, Magister«.[4]) Cellot[5]) schließt daraus, daß der Mönch von Corbie in der Tat der Lehrer und Berater des unruhigen Gottschalk gewesen sei, und daß dieser nicht so hartnäckig in seinem Widerstande verharrt hätte, wenn nicht Ratramnus ihn darin bestärkt haben würde. Aber die beigelegten Epitheta bedeuten alle drei sicherlich, wie die Mauriner in ihrer Gelehrtengeschichte[6]) gegen Cellot bemerken, nichts anderes, als einen Ausdruck hoher Verehrung, wie dies ohne weiteres bezüglich der beiden ersteren einleuchtet, ohne daß von einem eigentlichen Magisterium dem Gottschalk gegenüber die Rede zu sein braucht. Jedoch halten wir es für selbstverständlich, daß Ratramnus bei seinen großen Geistesgaben und bei seiner umfassenden Gelehrsamkeit an der Klosterschule zu Corbie das Lehramt tatsächlich ausübte.[7]) Noch mehr fehlt für Cellot[8]) und Oudi-

---

[1]) Siehe Ceillier, l. c. tom. XIX, p. 136; Hist. lit. tom. V, p. 335.

[2]) Mabillon, Annal. tom. III, p. 130; Schrörs, a. a. O. S. 152.

[3]) Hist. lit. tom. IV, p. 259, und tom. V, p. 350, Alex. Natal. l. c. tom. XII, p. 473.

[4]) Das Gedicht ist abgedruckt bei Cellot, l. c. p. 415—418.

[5]) Cellot, l. c. p. 2, 27, 130, 170.

[6]) Hist. lit. tom. V, p. 334: »par honneur et par un trait de politesse.« Vgl. Protest. Realenzyklopädie, Bd. XII, S. 536.

[7]) Vgl. Ebert, a. a. O. S. 245.

[8]) l. c. p. 170.

nus[1]) jeder positive Anhaltspunkt, unseren Ratramnus als einen streit- und zanksüchtigen Mönch und somit als den wahren Unruhestifter in der fränkischen Kirche zu bezeichnen.[2]) Im Gegenteil, es atmen die Schriften unseres Autors eine wohltuende, bewundernswerte Demut ohne irgend welche Härte oder Bitterkeit: ein hinreichender Beweis für den wissenschaftlichen Ernst, welcher ihn beseelte. Ganz besonders spricht noch gegen die Charakteristik Cellots und anderer,[3]) die ihm nachgeschrieben haben, die Achtung und Wertschätzung, deren sich Ratramnus bei dem gesamten Episkopat Westfranciens erfreute. Dabei ist namentlich zu beachten, daß damals die unbestrittene Führung der Bischöfe Hinkmar einnahm,[4]) derselbe Hinkmar, der, als leidenschaftlicher Mann bekannt, in der Prädestinationsfrage des Ratramnus wissenschaftlicher Gegner war. Als nämlich Photius, Patriarch von Konstantinopel, sein bekanntes Zirkularschreiben an die griechischen Bischöfe erlassen hatte, das in zehn Kapiteln von Anklagen strotzte gegen die lateinische Kirche, da wandte sich Papst Nikolaus I. an Hinkmar und die übrigen Erzbischöfe und Bischöfe des fränkischen Reiches mit der Bitte um Widerlegung. Der Brief des Papstes wurde von Hinkmar in einer Versammlung der Bischöfe in Gegenwart des Königs Karl verlesen zu Corbeni, in der Diözese Laon gelegen. Zugleich wurde beschlossen, die »geschicktesten«[5]) Theologen auszuwählen, die auf die einzelnen Vorwürfe der Griechen antworten sollten. Der ehrenvolle Auftrag hiezu erging an Odo, Bischof von Beauvais, Suffragan des Hinkmar, und an Ratramnus, Mönch von Corbie,

[1]) Commentarius, l. c. p. 111, 112.

[2]) Vgl. dagegen Schröckh, a. a. O. S. 468: »Ratramnus war kein Zänker, nicht der Stifter von den Unruhen, welche die westfränkische Kirche zu seiner Zeit erschütterten.« Protest. Realenzyklopädie, Bd. XII, S. 543: »Immer ist es das sachliche Interesse, das er verfolgt; seine Gegner nennt er so wenig mit Namen wie seine Klienten.« Ebenso Cave II, 27.

[3]) Siehe z. B. Lindner, a. a. O. S. 208; Kurtz, a. a O. S. S. 83, 91, 482, 551, Longueval, l. c. tom. V, 534.

[4]) Cf. Hopkins, l. c. p. 89; Basnage, l. c. p. 932, welche dieses Moment gebührend zu würdigen wissen.

[5]) Ceillier, l. c. p. 150: »les plus habiles«.

das ebenfalls zur Reimser Kirchenprovinz gehörte. Flodoard,[1]) der in seiner Kirchengeschichte die ganze Affäre berichtet, erwähnt zwar nur der Wahl des Odo. Aber es steht nichtsdestoweniger fest, daß auch Ratramnus mit der nämlichen Aufgabe betraut wurde. Sagt er doch selbst am Ende seines vier Bücher umfassenden Werkes: »Contra Graecorum opposita Romanam ecclesiam infamantium«,[2]) daß er im Auftrage der Bischöfe geschrieben. Bei der Wichtigkeit der ganzen Angelegenheit kann es nicht auffallen, wenn zugleich zwei Theologen die Widerlegung übernehmen mußten.[3]) Außerdem hatte man sich in der Kirchenprovinz Sens noch geeinigt auf Äneas,[4]) Bischof von Paris. Die Bischöfe Deutschlands antworteten ebenfalls 868 auf dem Konzil zu Worms.[5])

Übrigens ist die genannte Arbeit des Ratramnus unter seinen auf uns gekommenen Schriften die zeitlich zuletzt geschriebene. Ihre Abfassung muß in das Jahr 868 verlegt werden, da der Brief des Papstes Nikolaus gegen Ende des Jahres 867 in Frankreich eintraf kurz vor des großen Papstes Tode, der im Dezember 867 erfolgte.[6]) Soviel ist also mit Sicherheit festzustellen, daß Ratramnus noch um 868 lebte und schriftstellerisch tätig war. Weitere Nachrichten über die Zeit seines Todes fehlen gänzlich, da überhaupt seit 868, seit Abfassung obiger Schrift, kein Lebenszeichen mehr von ihm vorhanden ist.

---

[1]) l. c. cap. 17 u. 22.

[2]) Zuerst veröffentlicht und dem Druck übergeben durch Lucas Dachery (Spicil. t. I. p. 63 sq.), der die Schrift in einem Manuskript aus dem IX. Jahrh. entdeckte; siehe Migne tom. 121, coll. 223—346, woselbst es am Schluß heißt: «Egimus, velut potuimus, respondentes ad ea, quae nobis scripta misistis. Quae si placuerint, Deo gratias agimus; sin vero displicuerint, vestrae correctionis censuram praestolamur.«

[3]) Die französische Gelehrtengeschichte ist der Meinung, daß Ratramnus erst beauftragt wurde, nachdem die Arbeit des Odo nicht den Beifall des Hinkmar gefunden (l. c. tom. V, p. 346).

[4]) Die Schrift des Äneas, »Liber adversus Graecos« betitelt, ist abgedruckt bei Migne, tom. 121, p. 683—762.

[5]) Hist. lit. tom. IV, p. 268; Schwane, a. a. O. S. 148.

[6]) Siehe Ceillier, l. c. p. 151; Hist. lit. tom. V, p. 346.

Allgemein wird von der Kritik der auffallende Unterschied hervorgehoben, der zwischen den beiden Schriften des Ratramnus und des Äneas obwaltet, die, wie Larrogue[1]) z. B. sich ausdrückt, gegeneinander abzuwägen sind wie Tag und Nacht oder wie das vollendete Werk des Meisters und der schwache Versuch eines Schülers. Äneas schreibt »phrasenreich und unselbständig«[2]) und stützt sich »ausschließlich auf die nackten Zeugnisse älterer Autoren«,[3]) ohne irgend welche eigene Zugabe, während die Schrift des Ratramnus zwar ebenfalls Kunde gibt von des Verfassers umfangreicher Kenntnis der Kirchenväter, daneben aber auch noch in hellstem Lichte offenbart seinen klaren, scharfen Verstand, der den ganzen Stoff beherrscht und durchdringt, in seine Haupt- und Nebenmomente zerlegt, die einzelnen Punkte mit eigenen, selbständigen Gedanken verarbeitet und sich im Bewußtsein seiner Kraft und Wahrheit durch den Widerspruch und den Stolz des griechischen Gegners nicht beirren läßt. So lesen wir in der Gelehrtengeschichte: »Die Lektüre dieses einzigen Werkes genügt, um zu erkennen die tiefe geistige Durchbildung des Ratramnus und um sich zu überzeugen von dem Talente, das er speziell besaß für die Kontroverse.«[4])

Die ganze Schrift, welche viele Anklänge an Alkuin[5]) zeigt, zerfällt in vier Bücher, von denen die drei ersten sich allein damit beschäftigen, darzutun, daß der hl. Geist vom Vater und vom Sohne ausgehe. Es war dies der wichtigste Punkt der zwischen der lateinischen und der griechischen Kirche ausgebrochenen Kontroverse und der einzige, bei dem

---

[1]) Larrogue, l. c. p. 602; cf. Basnage, l. c. p. 932 oder Mabillon, Acta S. S., S. IV, Pars II, p. LXXXI: »Si quis Ratramni opus cum Aeneae Parisiensis Episcopi libro conferat, quantum ille doctrina, eruditione, et eloquentia praestet, facile animadvertet.«

[2]) Hefele, a. a. O. Bd. IV, S. 365.

[3]) Mabillon, Acta S. S., S. IV, Pars II, p. LXXXI.

[4]) Hist. lit. tom. V, p. 347. Neuerdings schreibt Gfrörer, Bd. III, S. 271: »Das Büchlein des Mönches ist mit vielem Geschick abgefaßt. Ratramnus macht der fränkischen Kirche Ehre.«

[5]) Alcuin, libellus de processione Spiritus sancti und tres libri de fide Trinitatis.

das Dogma, der Glaube, in Frage kam. Es zeugt von dem hervorragend dogmatischen Sinn des Ratramnus, daß er gerade speziell dem dogmatischen Streitobjekte drei Bücher der Abhandlung widmet, wie überhaupt die fragliche Schrift dem Autor mehr wie die anderen wiederholt Gelegenheit bietet, seinen streng kirchlichen Standpunkt zu betonen, so z. B. wenn er erklärt, »daß die römische Kirche das Haupt ist aller Kirchen Christi, was durch die Zeugnisse sowohl der lateinischen wie griechischen Vorfahren bestätigt wird«,[1]) »daß nur dasjenige katholische Glaubenswahrheit sein könne, was die römische Kirche festhält und verkündet«[2]) oder wenn er vierzehn Gründe aufzählt, um den Vorrang des römischen Primats vor dem Patriarchen von Konstantinopel und im allgemeinen vor allen übrigen Bischöfen zu beweisen,[3]) oder wenn er im hl. Eifer aufs energischste den beiden griechischen Kaisern Michael und Basilius Vorhalt macht, daß es nicht ihre Aufgabe sei, sich in die dogmatischen Diskussionen oder überhaupt in die kirchlichen Angelegenheiten direkt einzumischen; das sei Sache der Bischöfe, nicht der Kaiser.[4])

Die kirchlich-orthodoxe Lehre über den Ausgang des hl. Geistes vom Vater und vom Sohne legt nun Ratramnus ausführlich dar und begründet sie, gut systematisch vorgehend, im ersten Buche durch zahlreiche Stellen aus der hl. Schrift, im zweiten und dritten durch die Autorität der Konzilien und durch Aussprüche der hl. Väter, wobei Athanasius, Gregor von Nazianz, Ambrosius, Didymus, Gennadius, Fulgentius und vor allem der hl. Augustinus zu Wort kommen. Das vierte Buch beschäftigt sich mit der Widerlegung einer Reihe von anderen Vorwürfen der Griechen, die sich beziehen

---

[1]) Lib. II, cap. 2; Migne, CXXI, p. 245: »Quae caput est omnium Christi ecclesiarum, quod majorum tam vestrorum quam nostrorum testimonio comprobatur.«

[2]) l. c. p. 246: »Catholicae fidei veritatem fore, quod tenet et praedicat sc. Romana sedes.«

[3]) l. c. lib. IV, cap. 8, p. 335 sq.

[4]) l. c. lib. I, cap. 2, p. 228: »De sacris dogmatibus, de ecclesiastico ritu, non imperatorum, sed episcoporum fuerat disputare.«

auf verschiedenartige Gegenstände der kirchlichen Disziplin wie das Fastengebot, das Tragen von Bart und Tonsur von seiten der Kleriker, den Zölibat der Priester, die Spendung der hl. Firmung durch Presbyter. Das Interessanteste an dieser ganzen Auseinandersetzung ist unseres Autors scharfe theologische Unterscheidung zwischen dogmatischen Glaubenssätzen und den soeben angeführten, mehr disziplinären Charakter tragenden kirchlichen Gebräuchen und Gewohnheiten. Während bei ersteren, die er der Reihe nach aufzählt, mit Berufung auf 1. Kor. 1, 10 und Ephes. 4, 5. 6 unter den einzelnen Gläubigen und den einzelnen Kirchengemeinschaften »keine Verschiedenheit herrschen dürfe, vielmehr alle, die den christlichen Namen tragen, hierin mit Einmütigkeit das gleiche Bekenntnis festzuhalten und abzulegen haben,« will er in Bezug auf einfache kirchliche Gebräuche die Freiheit und Verschiedenheit gewahrt wissen, »da die Gewohnheiten der einzelnen Kirchen nicht dieselben sind und auch nicht von allen ganz gleichförmig eingeführt werden können.«[1])

Die theologische Bedeutung dieser inhaltlich und stilistisch ausgereiftesten Schrift[2]) des Ratramnus liegt für alle Zeit darin, daß sie als das hochgeschätzte Votum der gesamten fränkischen, ja abendländischen Kirche — da der Autor im Namen aller fränkischen Bischöfe, ja sogar im Auftrage des Papstes in die Schranken trat — betrachtet werden, muß einmal mit affirmativem Urteil für die Dogmatisierung des »filioque«, sodann mit negativem durch Einlegung eines entschiedenen Veto gegen die von seiten der Griechen versuchte Dogmatisierung der kirchlichen Gebräuche.

Von weniger nachhaltiger Bedeutung ist die älteste oder zuerst geschriebene Abhandlung des fleißigen Autors, die den Titel führt: »De eo quod Christus ex Virgine natus est liber«, oder gewöhnlich abgekürzt: »De nativitate Christi«.[3]) Daß

[1]) l. c. lib. IV, cap. 1, p. 303, 304: »In his enim nulla fit diversitas .... nec ab omnibus possunt uniformiter haberi.«

[2]) Hist. lit. tom. V, p. 345: »Qui a été le plus universellement applaudi et qui le mérite à juste titre.«

[3]) Zuerst herausgegeben von Dachery, Spicil. tom. I, p. 51 sq.; siehe Migne, tom. 121, p. 81—102.

wir es hier wirklich mit einer Jugendschrift des Ratramnus zu tun haben, deutet er selbst an, wenn er im Schlußsatze erklärt: »Lusimus haec de more studentium: quae si quis contemnet, exercitia nobis nostra complacebunt.« [1]) Es ist zwar nicht anzunehmen, daß er bei dieser Abfassung seine grundlegenden Studien noch nicht beendet hatte,[2]) immerhin lassen jedoch auf ein noch jugendliches Alter des Autors schließen der lebhafte, jugendfrische Ton, welcher die ganze Schrift durchzieht, die mehr gekünstelte, bilderreiche Sprache und die im Schlußworte sich offenbarende allzu vertrauensselige, jugendlich-naive Zuversicht, als müsse seine Darlegung zweifelsohne jedermann befriedigt und von deren Richtigkeit überzeugt haben.

Als Veranlassung zu der zehn Kapitel umfassenden Abhandlung bezeichnet Ratramnus selbst im Eingange[3]) die in mehreren Teilen Deutschlands[4]) verbreitete Ansicht, daß Christus auf eine wunderbare, übernatürliche Weise, und nicht auf gewöhnlichem, natürlichem Wege aus dem Leibe seiner Mutter geboren worden sei. Zur Bekämpfung einer solchen Meinung, die ihm wie eine »neue Perfidie der alten Schlange«[5]) vorkommt, stützt er sich, wie in allen seinen Kontroversschriften, zuerst auf Vernunftgründe, sodann auf verschiedene Stellen der hl. Schrift des alten und neuen Testamentes und auf die Autorität der hl. Väter. Mehr als der ganze Inhalt[6]) des Aufsatzes interessiert uns die hier von Ratramnus schon in jungen Jahren gezeigte auffallende Fertigkeit in Anwendung der dialektischen Methode, indem er in einer prägnanten, scharf pointierten Darlegung seiner Überzeugung Ausdruck verleiht, daß die Ansicht der Gegner von einer Geburt Christi

---

[1]) Migne, l. c. p. 102.

[2]) Siehe Ceillier, l. c. p. 149.

[3]) Migne, l. c. p. 83.

[4]) Hopkins, l. c. p. 92, bemerkt, es sei hier hauptsächlich die Abtei Neu-Corvey im Sachsenlande gemeint, die mit Corbie, dem Mutterkloster, in regem literarischen Verkehr stand.

[5]) Migne, l. c. p. 83.

[6]) Über den Inhalt siehe besonders Bach, Dogmengeschichte, Bd. I, S. 152 ff; Schwane, Bd. III, S. 240 ff.

utero clauso notwendig eine Wiedererweckung der alten als Doketismus gebrandmarkten Häresie in sich berge. Denn die Aufstellung einer übernatürlichen, wunderbaren Geburtsweise bedeute nichts anderes als das Preisgeben einer wahren menschlichen Geburt, widerstreite also dem Begriffe der Geburt im allgemeinen; es könne darum nicht die Geburt eines wirklichen Menschen, also auch nicht des Gottmenschen, sondern nur das Auftreten eines Scheingebildes in Betracht kommen. Damit sei aber auch die von den Konzilien des V. Jahrhunderts dogmatisierte Charakterisierung Mariens als der wahren Gottesgebärerin durchaus gefährdet, wie überhaupt der ganze kirchliche Begriff der Inkarnation.[1]) Ferner[2]) bezeichnet es Ratramnus als eine logische Notwendigkeit, daß, wenn einmal die Conceptio in utero geglaubt werde, ebenso gut der Austritt ex utero der natürliche, der gewöhnliche, sein könne. Denn mit Recht argumentiert er, sei letzteres Moment der Geburt indecent, werde folgerichtig es auch ersteres sein. Übrigens könne man bei Maria und Jesus nicht von Indecentem reden, wie dies allerdings bei der gewöhnlichen Menschennatur infolge der Sünde statthabe, weil ja die Sünde und die Folge der Sünde, die Konkupiscenz, hier vollständig ausgeschlossen sei. Denn mit Rücksicht auf ihre spätere Auszeichnung als Gottesmutter habe der hl. Geist die Jungfrau Maria und ihren Mutterleib zum Organ der Inkarnation geheiligt und sie so von jeder Berührung der Sünde befreit.

Der hauptsächlichste bleibende dogmatische Gewinn, welchen die hiermit hinreichend charakterisierte Schrift des gelehrten Mönches von Corbie uns bietet, liegt in der wiederholten Konstatierung des Satzes als einer allgemeinen, katholischen Glaubenslehre, daß Maria unter allen Umständen ihre unversehrte Jungfräulichkeit sowohl vor wie in und nach der Geburt Jesu bewahrt habe.[3])

---

[1]) Cap. 1, l. c. p. 83.

[2]) Cap. 3, l. c. p. 85, 86.

[3]) Cap. 2, l. c. p. 84: »Virginitatem praedicat et ante partum et in partu et post partum.«

Er hebt im Schlußworte[1]) ausdrücklich hervor, daß die Jungfräulichkeit der Konzeption und die Jungfräulichkeit der Geburt durch die wirkliche Fleischwerdung, durch die naturgemäße Entwicklung im Mutterschoße und den naturgemäßen, gewöhnlichen Weg der Geburt keineswegs alteriert werde.[2]) Aber gerade das war es, was der Abt Paschasius Radbertus[3]) befürchtete. Er erblickte in der Behauptung, daß Christus auf die gewöhnliche, allen Menschen gemeinsame Art geboren sei, einen Angriff auf die Virginität der Gottesmutter und eine Profanation des Geheimnisses ihrer Jungfräulichkeit und verteidigte in seinem erst im hohen Alter verfaßten Werke »De partu Virginis«[4]) die, wie es scheint, damals weitverbreitete Lehre, daß Maria ihren göttlichen Sohn nicht auf dem nämlichen Wege, wie andere Mütter, zur Welt gebracht habe. Wir können nicht weiter im einzelnen auf die Argumentation des Paschasius eingehen, der sogar glaubt, die von ihm bekämpfte Lehre — jedenfalls mit Rücksicht auf die Konsequenzen, die er, nicht jedoch seine Gegner, daraus gezogen — nicht bloß »eine schamlose und verwegene,«[5]) sondern auch »eine häretische«[6]) bezeichnen zu müssen. Nur auf ein Moment, und, wie uns dünkt, das dogmatisch wichtigste der ganzen Streitschrift, sei hingewiesen, daß Paschasius konsequenter Weise noch einen Schritt weiter geht als Ratramnus

---

[1]) Cap. 10, l. c. p. 102: »Dominum salvatorem de virgine sicut hominem natum, non ut integritatem violaret illa nativitas, quia Maria virgo fuit ante partum, virgo in partu, virgo mansit et post partum.«

[2]) Überhaupt war seit Ende des IV. Jahrhunderts, seit Jovinian und Helvidius, gegen die Hieronymus auftrat, niemand zu einer Leugnung der Virginität Mariens mehr gekommen.

[3]) Auch Hinkmar trat auf die Seite des Paschasius; siehe hierüber von Noorden, S. 106.

[4]) Früher fälschlich dem hl. Ildefons zugeschrieben, wurde die Schrift erst von Dachery und Mabillon (Acta S.S., Saec. II, in observ. ad Vitam S. Hildefonsi) dem Abte von Corbie zuerkannt. Sie ist abgedruckt bei Dachery, Spicil. tom. I, p. 43 sq. und Migne, tom. CXX, 1365—1386.

[5]) Migne, l. c. p. 1367: »Impudica temeritas«.

[6]) l. c. p. 1380: »Quibus profecto catholicae veritatis regulis hinc inde patet sensus, quod nemo nisi haereticus dicit Christum nonnisi communi lege naturae natum, neque aliter, quam ut ceteri nascuntur infantes.«

und außer der unversehrten Jungfräulichkeit[1]) Mariens ausdrücklich noch ihre unbefleckte Empfängnis statuiert. Er schließt aus ihrer hohen Würde und aus den Zeugnissen der hl. Schrift über die ihr zuteil gewordene Gnadenfülle, daß sie schon vor der Geburt im Mutterleibe geheiligt, der Herrschaft des Teufels gänzlich entzogen worden sei und deshalb die Erbsünde nicht kontrahierte.[2])

Es scheint uns speziell für unsere Zwecke eine müßige Frage zu sein, wie es so oft schon geschehen, eingehend zu untersuchen, ob zwischen den beiden Schriften des Ratramnus und des Paschasius direkt polemische Beziehungen bestanden haben mochten, und insbesondere, welcher der beiden Autoren dann zuerst geschrieben. Schon aus dem Umstande, daß Ratramnus[3]) in jungen Jahren, Paschasius aber im hohen Greisenalter[4]) seine fragliche Abhandlung verfaßte, darf man wohl schließen, daß des ersteren Werk als das frühere entstand, da der Altersunterschied zwischen beiden Männern kein hervorragend wesentlicher gewesen sein kann. Diese Anschauung wird jetzt auch von den Theologen als allgemeine[5]) Annahme akzeptiert. Wenn Paschasius in seiner Polemik nie direkt[6]) der Schrift des Ratramnus Erwähnung tut, so beweist dies keineswegs, wie Dachery und Bach meinen, daß er dieselbe nicht gekannt und nicht gelesen hat, was wir bei

---

[1]) l. c. p. 1375: »Hinc quoque dicitur concepisse virgo et peperisse et permansisse.«

[2]) l. c. p. 1371: »Neque contraxit in utero sanctificata originale peccatum.«

[3]) Migne, tom. CXXI, 102: »Lusimus haec more studentium«.

[4]) Migne, tom. CXX, 1367: »Multo iam senio confectus«.

[5]) Siehe z. B. Ebert, a. a. O. S. 246; Rückert, a. a. O. S. 526; Martin l. c. p. 9; Hist. lit., tom. IV, p. 258 und t. V, p. 345; Du Pin, l. c. p. 76; Alex. Natal. l. c. p. 472; Pagi, Anno 846, VII und VIII, p. 337; Fleury, l. c. p. 458; Mabillon Acta S.S., S. IV. Pars. II, p. LXXIV sq.; Protest. Realencyklopädie, Bd. XII, S. 483.

[6]) Jedoch scheint er auf den Wortlaut bei Ratramnus anzuspielen, wenn er gegen Ende des I. Buches schreibt: »Non dicimus, ut aiunt, quod monstruose sit natus.« Denn Ratramnus hatte den Gegnern den Vorwurf gemacht, daß nach ihrer Auffassung die Geburt Christi »monstruose« vor sich gehe. (Migne, cap. 1. p. 83.) Näheres bei Mabillon, l. c. p. LXXV.

den damaligen stark gepflegten literarischen Verkehrsverhältnissen zumal unter ehemaligen Klostergenossen für vollständig ausgeschlossen betrachten; es ist dieses Moment vielmehr nur ein Anzeichen der streng sachlich und objektiv durchgeführten Kontroverse.[1])

Wichtiger und nachhaltiger in ihren Folgen als der Streit über die Geburt aus der Jungfrau waren die beiden anderen Kontroversen über die Prädestinationsfrage und das Abendmahl, welche in nicht geringem Maße die Geister an- und aufregten und so in erster Linie dem neunten Jahrhundert den ihm eigenen literarisch-wissenschaftlichen Stempel aufdrücken. Es involviert ohne Zweifel das glänzendste Zeugnis für die hervorragende Bedeutung, welche Ratramnus, sei es infolge seiner soeben besprochenen Schrift »De nativitate Christi« oder anderer vielleicht verloren gegangener Werke, sei es durch seine Tätigkeit als Lehrer an der Klosterschule zu Corbie bei seinen Zeitgenossen und namentlich bei Hofe bereits erlangt hatte, daß König Karl der Kahle[2]) ihn aufforderte, ein wissenschaftliches Gutachten über beide Fragen abzugeben. Ratramnus willfahrte dem Befehle des Herrschers in den zwei Schriften[3]): De praedestinatione Dei libri duo und De corpore et sanguine Domini liber. Mit dem letzteren Werke werden wir uns im Laufe dieser Abhandlung noch näher zu befassen haben.

Betreffs seiner Stellungnahme in der Prädestinationsfrage[4]) ist vor allem zu konstatieren, daß unser Autor

[1]) Die spätere Scholastik bezeichnete den partus utero clauso als Konsequenz der Raumfreiheit des Leibes Christi; vgl. Bach, a. a. O. S. 155; Harnack, a. a. O. S. 286.

[2]) Außer Ratramnus war vom König auch noch anderen bedeutenden Männern aufgetragen worden, über die Prädestination zu schreiben, wie dem Servatus Lupus. Siehe Cellot, l. c. p. 148; Hist lit., tom. IV, p. 264.

[3]) Beide abgedruckt bei Migne, tom. CXXI, 13—80 und 125—170.

[4]) Näheres über den Prädestinationsstreit siehe bei Bach, a. a. O. S. 219 ff.; Schwane, a. a. O. S. 428 ff.; Harnack, a. a. O. S. 269 ff., Mabillon, Acta S.S., Saec. IV. Pars. II. Praef. LXVIII sq.; besonders vgl. Cellots eingehende Untersuchungen, die allerdings für Ratramnus sehr ungünstig ausfallen, in Historia Gotteschalci Praedestinatiani.

wenigstens nicht formell und offiziell auf Seite der strengen Orthodoxie trat, die vertreten war außer anderen durch Hinkmar und seinen eigenen Abt Paschasius Radbertus, welch letzterer auch die Beschlüsse der Synode von Quiercy (840) gegen Gottschalk unterschrieben hatte, sondern die Partei des verurteilten Mönches ergriff, allerdings ohne in seiner Schrift dessen Namen ausdrücklich anzuführen, obwohl er sonst, wie aus dem oben berührten, von Gottschalk an ihn gerichteten Gedichte hervorgeht, mit demselben in brieflichem Verkehr stand. Die Mauriner bezeichnen des Ratramnus einschlägiges Werk als dasjenige, dessen Lehrgehalt wissenschaftlich »am solidesten begründet sei«[1]), was umsomehr besagen will, als fast alle irgendwie hervorragenden Zeitgenossen an der Kontroverse literarischen Anteil nahmen.[2]) Kein geringerer als Hinkmar selbst, der erste Rufer im Streite und der ausgesprochenste Gegner des Gottschalk, verfaßte einen besonderen Traktat gegen Ratramnus, von dem aber nur noch die Vorrede erhalten ist.[3]) Hinkmar interpretierte in einem Briefe an König Karl den Kahlen, der ihm die beiden Bücher des Mönches von Corbie zugesandt hatte, die Tendenz derselben in dem Sinne, »es würden, wie die Auserwählten von Gott zum Leben prädestiniert wären, so die Verworfenen zum Tode prädestiniert werden.«[4]) Mit diesen Worten ist

---

[1]) Hist. lit., tom. V, p. 344. Schrörs, a. a. O. S. 111, nennt die Abhandlung »von konsequentem Denken, großer Belesenheit und tüchtiger Darstellungsgabe zeugende Ausführungen«.

[2]) So z. B. auch Paschasius, der Abt des Ratramnus, in lib. VIII seiner Expositio in Matthaeum.

[3]) Flodoard, Historia Remensis Eccles. lib. III, c. 15; cf. Hist. lit., tom. V, p. 344.

[4]) Hincmarus de praedestinatione ad Carolum regem, c. 5: »Ratramnus nihilominus, monasterii Corbeiae monachus, libellos duos, quos nobis examinandos dedistis, ea intentione elaboratos porrexit, ut ostendat, quatenus sicut electi a Deo praedestinantur ad vitam, ita et reprobi a Deo praedestinantur ad mortem.« Biblioth. maxima Lugd. tom. XV, p. 442. Auch die oben erwähnten Chronisten Sigebert von Gembloux (De script. eccl. c. 95) und Trithemius (De script. eccl. c. 274 und Chron. Hirsaug.) berichten von einem Werke des Ratramnus, De praedestinatione ad Carolum regem.

jedoch die Lehre des Ratramnus nicht hinreichend und nicht ganz korrekt charakterisiert.

Im Gegensatz zu Hinkmar und den Hauptsätzen der Synode von Quiercy, welche wider Gottschalk bloß eine Prädestination aufstellen, verteidigt unser Autor zwar eine doppelte Prädestination: eine Prädestination zur Seligkeit und eine Prädestination zur Verdammung, aber mit dem Unterschiede, daß die erstere wohl die Prädestination zur Gnade, letztere aber nicht die zur Sünde in sich schließt. In diesem Sinne und unter dieser Einschränkung sind die Sätze des Ratramnus bezüglich der doppelten Prädestination vom Standpunkt der Orthodoxie durchaus annehmbar. Dabei wird jede Aufhebung der Freiheit des Willens entschieden negiert. Mit allem Nachdruck weist er den Einwand zurück, als ob nicht die Sünde, sondern die Prädestination Ursache der Verdammung sei und als ob in derselben ein Zwang zur Sünde liege. Doch dürfe nicht gesagt werden, Gott beschließe die Strafe erst nach der Sünde des Menschen, weil dadurch eine Veränderlichkeit in Gott vorausgesetzt würde. Von der echt philosophischen Überzeugung[1]) getragen, daß die Lehre von der Prädestination, die in der Tat zu den dunkelsten Geheimnissen des Christentums gehört, nur von einer tieferen und umfassenderen Weltanschauung aus befriedigend beleuchtet werden könne, faßte er die ganze Prädestination als einen wesentlichen Bestandteil der göttlichen Vorsehung und Weltregierung auf, der alles, auch die freien Gedanken und Handlungen sowie die Endschicksale des einzelnen Menschen, unterworfen seien. Gott ist der Urheber alles Guten und der Ordner des Bösen von Ewigkeit her. So führt der Verfasser seine Prädestinationstheorie auf die Lehre von der göttlichen Providenz im allgemeinen zurück, indem er im bei weitem

---

[1]) Migne, l. c. p. 14: »Et quia huius quaestionis, id est de praedestinatione, profundum valde mysterium est, statui prius de divina dispositione sanctorum Patrum proferens testimonia dicere, deinde ad praedestinationis narrationem venire: ut cum probatum fuerit universa, quae geruntur in mundo, divinae dispensationis secretis moderari, facilior intelligentiae via pareat ad praedestinationis manifestationem.«

größeren Teile der Abhandlung seine Ansichten wieder mehr auf analytischem Wege durch Exegese zahlreicher patristischer Aussprüche entwickelt. Doch stellt er dieselben gegen Schluß des zweiten Buches mehr synthetisch zusammen, namentlich gleich allen anderen in den Prädestinationsstreit verwickelten Zeitgenossen durch Berufung auf den hl. Augustinus, dessen »Lehre er in 21 prägnanten Sätzen treffend und geschickt formuliert«.[1])

Noch in einer anderen dogmatischen Streitfrage trat Ratramnus literarisch auf durch Abfassung einer Schrift »von nicht geringem Umfang«, welche aber leider nicht mehr erhalten ist und von der uns bloß aus Hinkmars Abhandlung »De non trina Deitate« [2]) sichere Kunde zukam. Derselbe hatte nämlich in übertriebenem Eifer Anstoß genommen an der Formel »Trina Deitas« und deshalb in der Schlußstrophe des Hymnus »Sanctorum meritis inclyta gaudia« [3]) die Worte »Trina Deitas« durch »Summa Deitas« ersetzt, aus Furcht, es würde der erstere Wortlaut einer Dreiteilung der Gottheit gleichkommen. Durch diese eigenmächtige Änderung eines altehrwürdigen Liedes brachte er aber die Mönche gegen sich auf und wurde in mehreren Schriften angegriffen, namentlich durch Gottschalk[4]) und unseren allzeit schlagfertigen Ratramnus, welch letzterer sein, wie es scheint, ausführliches Werk dem Bischof Hildegar von Meaux widmete. Er verteidigt darin die Richtigkeit der angegriffenen Formel als echt katholisch, und zwar, wie wir den Andeutungen Hinkmars, welcher den Gegner der Verstümmelung von Väterstellen zeiht, entnehmen können, mehr auf positivem Wege als durch Aufstellung gewagter Spekulationen.[5]) Der Erfolg

---

[1]) Schrörs, a. a. O. S. 112.

[2]) Die Stelle lautet bei Hinkmar also: »Inter quos et Ratramnus Corbeiae monasterii monachus, ex libris beatorum Hilarii et Augustini dicta eorundem detruncando et ad pravum suum sensum incongrue inflectendo ..., ex hoc volumen quantitatis non modicae scribens ad Hildegarium episcopum compilavit.« Mabillon, Annal., tom. III, p. 130.

[3]) Commune plurimorum martyrum, I. Vesp.

[4]) Auch dessen Abhandlung ist verloren gegangen.

[5]) Vgl. Schrörs, a. a. O. S. 153.

hat dem Ratramnus Recht gegeben. Denn so sehr Hinkmar sich auch bemühte, die angefeindete Formel vollständig zu verdrängen — ob die endgültige Einbürgerung des »Summa Deitas« in dem oben genannten Hymnus auf seine Bestrebungen zurückzuführen ist, bleibt dahingestellt —, so konnte er doch nicht verhindern, daß die Kirche bis zum heutigen Tage fortfuhr, das »Trina Deitas« zu gebrauchen, ja daß sogar der hl. Thomas die inkriminierte Strophe anwandte in einem seiner schönsten Hymnen, der noch immerfort im Offizium des allerheiligsten Altarssakramentes gesungen wird.[1])

Eine an sich mehr philosophische Frage über die Substanz und die Eigenschaften der menschlichen Seele, die im IX. Jahrhundert des öfteren[2]) erörtert wurde, gab unserem Autor Gelegenheit zur Abfassung seines Traktates »De anima«. Es hatte nämlich ein Mönch des Klosters Corbie, dessen Name nicht genannt wird, die Behauptung aufgestellt, daß alle Menschen nur eine und dieselbe Seele hätten und hatte sich dabei auf einen gewissen Macarius Skotus berufen, der nach Ratramnus der Lehrer jenes Mönches gewesen sein soll. Die eigentliche Ursache einer solchen Auffassung bot eine mißverstandene Stelle aus dem Buche des hl. Augustinus »De quantitate animae«. Wir wissen das alles aus der oben genannten Schrift des Ratramnus, welcher dieselbe verfaßte auf Wunsch des Abtes Odo, späteren Bischofs von Beauvais, nachdem zuvor ein Brief unseres Autors an den nämlichen Mönch in der fraglichen Angelegenheit fruchtlos geblieben war. Auffallenderweise besitzen wir von dieser jedenfalls interessanten Abhandlung des Ratramnus keine Druckausgabe, obwohl Mabillon von einem Manuskript derselben in einem Kodex des Klosters vom hl. Eligius zu Noviomum in Frank-

[1]) So heißt es in dem Hymnus »Verbum supernum prodiens« zum Schluß: »Uni, Trinoque Domino« (Laudes in Festo Corporis Christi) und in dem Hymnus der Matutin »Sacris solemniis« beginnt die Schlußstrophe: »Te Trina Deitas, unaque poscimus.«

[2]) So besitzen wir z. B. eine schätzenswerte Abhandlung von Alkuin »De animae ratione ad Eulaliam virginem«, in welcher uns verschiedene wertvolle psychologische Bemerkungen begegnen; ferner schrieben über dieses Thema des Ratramnus Zeitgenossen: Rabanus Maurus und Hinkmar.

reich Einsicht genommen hatte[1]) und auch dem anglikanischen Erzbischof Usher[2]) verschiedene Manuskripte aus englischen Bibliotheken bekannt waren. Dem Berichte, welchen uns Mabillon[3]) über den Inhalt bietet, können wir nur soviel entnehmen, daß Ratramnus, wie es scheint, die strittige Frage seiner ganzen Geistesverfassung gemäß weniger von philosophischen als vielmehr von theologischen Gesichtspunkten aus behandelt; sagt er doch im Eingange, daß der gegnerische Mönch »sich nicht scheute, gegen den katholischen Glauben verstoßende Ansichten zu diskutieren«.[4]) Sodann weist er nach, daß der Urheber der Lehre, Macarius, sich mit Unrecht auf Augustinus berufe, der in seinem oben genannten Traktate derartige Absurditäten nicht vertreten habe. Dabei kommt auch der Witz zur Geltung, indem Ratramnus den Namen seines Gegners »Macarius« umändert in »Baccharius« mit der Begründung, »quoniam non beatus, sed stultus et ebrius talia somniavit«.[5]) Die französische Gelehrtengeschichte[6]) preist es als einen Erfolg der Entgegnung des Ratramnus, daß er dem von ihm bekämpften Irrtume wenigstens auf Jahrhunderte hinaus ein Ziel gesetzt habe.[7]) Doch sah sich im Anfange des XVI. Jahrhunderts Papst Leo X. genötigt, über die nämliche

---

[1]) Im Vorwort der Migneausgabe, tom. CXXI, p. 12, heißt es: »Hic liber, quem habuit edereque voluit Mabillonius.«

[2]) Mabillon, Acta S.S., Saec. IV, P. II, p. LXXVIII: »Usserius, qui librum de Anima in manuscriptis Anglicanis legerat.« Usserius, Histor. Gottesch. c. 2 nennt die Bibliotheken von Cambrige und Salisbury.

[3]) Siehe über die ganze Frage: Mabillon, Acta S.S., Saec. IV, P. II, p. LXXVI—LXXIX; Annales, tom. III, p. 130; Alex. Natalis, l. c. tom. XII, p. 473, 474.

[4]) Mabillon, Acta S.S., l. c. p. LXXVII.

[5]) Mabillon, ibidem p. LXXVIII: Macarius vom griechischen »μακάριος, glücklich« wird in Gegensatz gestellt zu »Βάκχος«, dem bekannten griechischen Gotte der Trunkenheit und Schwärmerei.

[6]) Hist. lit., tom. IV, p. 259 und tom. V, p. 350.

[7]) Eine ähnliche Lehre finden wir im XII. Jahrhundert von dem arabisch-spanischen Philosophen Averroes aufgestellt, der die Einheit des Intellektes bei allen Menschen behauptete, aber später vom hl. Thomas eingehend zurückgewiesen wurde. (Thom., Summa theologica, qu. LXXVI, a. I.; qu. LXXXVIII, a. I.)

Lehre, die sich wieder ans Tageslicht wagte, als eine häretische ebenfalls aus dogmatischen Gründen auf dem fünften Laterankonzil das Verdammungsurteil zu sprechen.[1])

Nur der Kuriosität und Vollständigkeit halber sei hier noch eines Briefes des Ratramnus erwähnt, bekannt unter dem Titel: »De Cynocephalis«.[2]) Das Schreiben ist adressiert an einen gewissen Priester Rimbert, unter welchem man allgemein den Nachfolger des hl. Ansgar versteht auf dem erzbischöflichen Stuhle von Hamburg und Bremen.[3]) Es handelt sich um die seltsame Anfrage des genannten Priesters, ob die Cynocephalen[4]), d. h. Monstren, deren Kopf das Gepräge eines Hundes und die Fähigkeit zu bellen aufweise, deren andere Körperteile die eines Menschen seien, als wirkliche Menschen, als Nachkommen Adams, angesehen werden dürften, oder ob man es nur mit Tieren zu tun habe. Interessant für die Auffassung des IX. Jahrhunderts über die Charakterisierung des wahren Menschtums sind die einzelnen Merkmale, aus denen Ratramnus den Schluß auf das tatsächliche Vorhandensein von wirklichen Menschen zieht.

Der wesentliche Unterschied zwischen Mensch und Tier besteht nach dem Hauptleitsatz unseres Autors darin, daß ersterer »menschliche Vernunft, einen vernünftigen Geist« besitzt, während dem Tiere bloß ein »tierischer, sensitiver In-

---

[1]) Den Wortlaut der Verdammung siehe Alex. Natalis l. c. p. 474.

[2]) Der Brief, zuerst entdeckt in einem Kodex der Paulinischen Bibliothek zu Leipzig von Gabriel Dumont und 1714 in Amsterdam herausgegeben, ist auch abgedruckt bei Migne, tom. CXXI, p. 1153—1156. Cf. Oudinus, Comment. l. c. p. 129—135, woselbst die ausführliche Dissertation des Dumont zu finden ist.

[3]) Hist. lit., tom. V, p. 347; Hopkins, l. c. p. 97.

[4]) Frägt man weiter, wie Briefschreiber und Adressat zu dieser Idee gekommen sind, so meint Bähr, a. a. O. S. 478, daß es sich um eine alte, weit verbreitete, ursprünglich indische oder asiatische Mythe handelt. Wir möchten jedoch mit den Maurinern — l. c. p. 348 — einen realen Untergrund daraus herleiten, daß Rimbert, der in den nordischen Ländern als Glaubensbote tätig war, von Reisenden, die bis nach Lappland vorgedrungen, übertriebene Berichte erhielt über das wilde Aussehen und die unkultivierte Sprache der dortigen Bewohner.

stinkt« zukommt.[1]) Es werden dann als Untersatz des Syllogismus eine Reihe von Tatsachen angeführt, in denen Ratramnus die Dokumentierung wahrer menschlicher Vernunft von seiten der Cynocephalen erblickt. Da also, heißt es im Schlußsatz, den genannten Monstren ein vernünftiger Geist innewohnt, müssen sie eher in die Kategorie der Menschen als der Tiere einrangiert werden.[2]) Als charakteristische Äußerungen menschlicher Vernunft bei den Cynocephalen bezeichnet Ratramnus die Tatsachen, daß sich bei ihnen Ansätze eines gewissen Gesellschaftsrechts vorfinden, daß sie in gemeinschaftlichen Ansiedelungen beisammen wohnen, daß sie Ackerbau treiben und rationell die Feldfrüchte einheimsen, daß sie dieselben Arten von Haustieren halten und zu Dienstleistungen gebrauchen, wie dies überall der Fall ist, daß sie sich nicht nur mit Fellen, sondern nach Art der Menschen mit Kleidern bedecken, insbesondere daß sie die Schamteile verhüllen, was unbedingt als ein Merkmal menschlicher Schamhaftigkeit betrachtet werden muß. Eingehend wird bezüglich jedes einzelnen dieser Punkte auseinandergesetzt, inwiefern in demselben wahrhaftiger menschlicher Geist und nicht tierischer Instinkt zur Offenbarung gelange.[3]) Sind aber die Cynocephalen wahre Menschen, dann kann kein Zweifel herrschen, daß sie auch von Adam abstammen, indem alle Menschen ohne Ausnahme Nachkommen des ersten Menschenpaares sind.

Es scheint, daß mit den bis jetzt angegebenen Schriften des Ratramnus dessen literarische Tätigkeit noch nicht völlig erschöpft gewesen. Trithemius berichtet in seinen Chroniken von »vielen Werken« [4]), die Ratramnus geschrieben habe und die »nicht alle zu seiner Kenntnis gelangt sind«. Tatsächlich

[1]) Humana ratio, mens rationalis—bestialis sensibilitas.

[2]) Homo vero a bestiis ratione tantummodo discernitur. Quae quod videtur inesse his, de quibus loquimur, homines potius quam bestiae deputandi videntur.

[3]) Haec enim omnia rationalem quodammodo testificari videntur eis inesse animam.

[4]) Trithemius, De script. eccl., l. c.: »Scripsit multa praeclara opuscula«; Chronic. Hirsaug., l. c.: »Cum aliis multis, quae ad notitiam nostrae lectionis non venerunt.«

fehlt außer der bereits genannten Abhandlung über die Formel »Trina Deitas«, die er im Verein mit Gottschalk gegen Hinkmar verteidigte, auch alles andere, was der schriftliche Verkehr mit ersterem gezeitigt. Und daß ein wissenschaftlicher Gedankenaustausch zwischen beiden Männern stattgefunden, kann nach dem oben erwähnten Gedichte des Gottschalk [1]) kaum bezweifelt werden. Dieser rühmt auch des Ratramnus poetische Begabung in hohen Lobsprüchen. Mögen solche wohl etwas übertrieben klingen, so ist doch zu bedauern, daß von den dichterischen Erzeugnissen [2]) unseres Autors nichts erhalten ist. Rabanus Maurus [3]) erzählt uns ferner von einem ebenfalls verloren gegangenen Briefe des Ratramnus an einen nicht genannten Freund, in welchem Hinkmar beschuldigt wird, eine Stelle des Fulgentius bezüglich der Prädestination der Bösen gefälscht und zur Bekräftigung seiner Ansicht eine unter dem Namen des heiligen Hieronymus circulierende Schrift »über die Verhärtung des Pharao« benutzt zu haben, die dem genannten Kirchenvater abgesprochen werden müsse.

Überhaupt verdient des Ratramnus kritischer Sinn besonders hervorgehoben und gerühmt zu werden. Denn »zur kritischen Tätigkeit neigte er nach seiner ausgesprochenen

---

[1]) Cellot, l. c. p. 415–418; Migne t. CXXI, 367—372. In ähnlicher Weise existiert ein Gedicht des Bischofs Engelmodus zum Lobe des Paschasius: abgedruckt bei Migne t. CXX, 25—28; Sirmond, Opera S. Paschasii Radberti.

[2]) Daß Ratramnus auch der Dichtkunst gehuldigt habe, ist umsomehr anzunehmen, als fast alle bedeutenden Zeitgenossen sich zeitweise der Poesie ergaben. So besitzen wir drei schöne Gedichte des Paschasius Radbertus, darunter eines zur Verherrlichung des Altarsgeheimnisses, siehe Migne, t. CXX, 1259—1264, 1387, 1388; Mabillon, Acta S.S., Saec. IV, P. II, p. 134. Als rühmlichst bekannte Dichter des IX. Jahrhunderts sind vor allem zu nennen: Theodulfus, Florus, deren Gedichte abgedruckt zu finden bei Mabillon, Veter. Analect. t. I, p. 376—388; 388—413 und Skotus Erigena, siehe Migne, CXXII, 1221 sq. Vgl. hierüber bes. Ebert, Allgemeine Geschichte der Literatur des Mittelalters im Abendlande, Bd. II, S. 269—298 u. 311—328; Baumgartner Al., Die lateinische und griechische Literatur der christlichen Völker; Bähr, Geschichte der römischen Literatur im karolingischen Zeitalter; Ampère, l. c. p. 213—229.

[3]) Siehe Hist. lit., t. V, p. 350, 351; Ceillier, l. c. p. 159.

Befähigung mit entschiedener Vorliebe« [1]) und übte noch bei einer anderen Gelegenheit, wie Mabillon [2]) darlegt, scharfe Kritik an Hinkmars literarischer Wirksamkeit. Als dieser die apokryphische Erzählung über die Abstammung Mariens (de ortu sanctae Dei genetricis Mariae) und die Homilie eines Pseudo-Hieronymus über die Aufnahme Mariens in den Himmel (sermo beati Hieronymi de ipsius dominae assumptione) dem Hieronymus wirklich zuerkannte, beide Schriften kopieren und kostbar binden ließ, da wies Ratramnus die Verdächtigkeit jener und die Unechtheit der letzteren nach und, wie die moderne Kritik zugesteht »mit Recht«.[3]) Doch darf trotz dieser doppelten literarischen Schlappe, welche ihm Ratramnus beigebracht, keineswegs behauptet werden, als sei Hinkmar ein unkritischer Kopf gewesen. Vielmehr tut Weizsäcker in seiner interessanten Studie »Hinkmar und Pseudo-Isidor« [4]) mit großer Sachkenntnis dar, wie sehr sonst dem Erzbischofe von Reims kritische Grundsätze geläufig waren, wie er bei verschiedenen anderen literarischen Streitigkeiten sogar ganz methodisch in seinen kritischen [5]) Untersuchungen vorging, zwischen äußeren und inneren Kriterien der Echtheit einer Schrift zu unterscheiden wußte und infolge seiner ausgedehnten literarischen Beziehungen,[6]) die sich bis nach Rom und an den Hof Ludwigs des Deutschen erstreckten, sich auch die entsprechenden Codices verschaffen konnte und sie mit einander zu vergleichen verstand.

So erkennen wir in dem Mönche von Corbie eine hervorragende produktive Arbeitskraft, welche in der Tat

[1]) Herzogs Realencyklopädie, Bd. XII. S. 536.

[2]) Mabillon, Annal. t. III, p. 88. Vgl. Schrörs, a. a. O., Anmkg. 103 u. 462.

[3]) Rückert, a. a. O. S. 525; Ebert, a. a. O. S. 244; Protest. Realencykl., a. a. O.; Schröckh, a. a. O. S. 467: »Sein Urteil hat sich auch bei der Nachwelt gerechtfertigt.«

[4]) Zeitschrift für die historische Theologie, Gotha 1858, S. 332 ff.

[5]) Als kritische Köpfe, namentlich als tüchtige Textkritiker unter den Zeitgenossen sind noch zu nennen: Florus, Prudentius von Troyes und Remigius. Siehe hierüber: Weizsäcker, a a. O. S. 334, 337; Möller, a. a. O. S. 186; Ebert, a. a. O. S. 244, Anmkg. 3.

[6]) Näheres bei Flodoard, Hist. eccl. Rem. lib. III, 21, 23, 24, 28.

eine rühmenswerte wissenschaftliche Wirksamkeit entfaltete, und deren literarische Bedeutung vor allem darin liegt, daß wir uns veranlaßt sehen müssen, an die wissenschaftliche Höhe jener Epoche keinen allzu geringen Maßstab anzulegen. Wir haben bei Vorführung und Charakterisierung der einzelnen Werke gesehen: Ratramnus beschäftigte sich am liebsten mit Dogmatik und hat an den dogmatischen Streitigkeiten und Kontroversen des IX. Jahrhunderts regen, manchmal sogar maßgebenden Anteil genommen.

Sein Stil ist zwar behaftet mit den Mängeln, wie sie überhaupt bei den Schriftwerken der damaligen Zeit [1]) wahrzunehmen sind: die Latinität ist nicht mehr rein, nicht frei von Rusticismus; die Diktion aber ist, wenn auch im großen und ganzen ruhig und gemessen, so doch bisweilen blühend und wirklich schwunghaft zu nennen.

Über seine Lehrweise ist ein doppeltes zu bemerken: Ratramnus ist ein Kind seiner Zeit; er ist ausgesprochener Traditionalist; dabei ist er aber auch, sich vorteilhaft vor vielen anderen auszeichnend, ein hervorragender Dialektiker und Methodiker. In seinen sämtlichen Werken nehmen wie bei allen Zeitgenossen neben der heiligen Schrift die Berufungen auf die Kirchenväter den weitesten Raum ein. Er sammelt, verwendet und ordnet mit großem Fleiß den reichen Stoff der produktiven patristischen Periode zu seinen mehr polemischen als systematischen Zwecken. Und zwar läßt er fast ausschließlich Schriftsteller der lateinischen [2]) Kirche zu Wort kommen; unter diesen wieder vornehmlich den heiligen Augustinus, auf dem in erster Linie zu fußen das Haupt-

[1]) So beklagt sich z. B. Abt Lupus, den Ampère (p. 237) »un véritable humaniste à la manière des humanistes du XV. et XVI. siècle« und Baumgartner (Geschichte der Weltliteratur, Bd. IV, 309) mit Ebert (S. 205) »den feingebildetsten Humanisten seiner Zeit« nennt, in einem Briefe an Einhard, in welchem er dessen glänzenden Stil rühmt, über die Schreibweise der meisten seiner Zeitgenossen, weil sie sich zu sehr entfernten von der ciceronianischen »gravitas«, welche früher die bedeutenden Männer des Christentums nachgeahmt hätten (cf. Ampère p. 238. Hist. lit., t. V, p. 2).

[2]) In »contra Graecorum opposita« finden sich auch Citate aus Athanasius, Gregor von Nazianz und Didymus.

streben der ganzen mittelalterlichen Theologie war. Es ist ein Charakteristikum aller Schriften unseres Autors, daß er im Vor- und Schlußworte jedesmal ausdrücklich betont, er betrachte es als seine erste Aufgabe, sich auf die Aussprüche der Kirchenväter, der Vorfahren, zu stützen, da diese die unverfälschte, traditionelle, kirchliche Glaubenslehre repräsentieren.[1])

Doch schmückt er sich nicht bloß mit den Federn der alten Lehrer, er gibt auch von dem Eigenen. Kraft seiner vielseitigen Bildung, die sich, wie auf das theologische, so auch auf das profane Gebiet erstreckte, vermöge seiner allseits gerühmten, dialektischen, logischen Schulung war er imstande, das von der Tradition gebotene Material mit selbständigen, bisweilen auffallend scharfsinnigen, dem eigenen Denken entnommenen Gedanken zu verarbeiten und dies stets vermittelst eines streng methodischen, logischen Verfahrens, wie wir es im vorhergehenden zum Teil schon dargetan haben und bezüglich unserer Hauptschrift über die Eucharistie noch näher kennen lernen werden. Dabei ist Ratramnus keineswegs von rationalistischen Tendenzen beherrscht; er ist weit davon entfernt, prinzipiell den rationellen Gründen einen übermäßigen Einfluß auf die Behandlung der Glaubenswahrheiten[2]) zukommen zu lassen, wie dies z. B. an dem sonst gerne mit ihm verglichenen Skotus Erigena ganz besonders zutage trat und hauptsächlich dessen Irrtümer verursachte. Bei der Lektüre der verschiedenen Werke des Ratramnus gewinnt man den Eindruck, daß er der Dialektik doch nur eine subsidiäre Bedeutung und Stellung innerhalb der Theologie eingeräumt wissen will, während Skotus und später Berengar im Gegensatz zu Lanfrank[3]) für ein konsti-

[1]) De praedest. Dei, lib. II, p. 80: »Illorum enim doctrina fides ecclesiastica munitur.«

[2]) Treffend stehen die drei Momente, welche die Quelle seiner dreifachen Argumentation bilden, nebeneinander im Schlußworte seiner Schrift De Nativitate Christi, l. c. p. 102: »Et secundum rationis consequentiam et secundum divinarum testimonia Scripturarum et secundum doctorum non contemnendam auctoritatem; satis abundeque, ut aestimo, monstratum est.«

[3]) Lanfranc, De corp. et sang. Dom. c. 7.

tutives Recht der Dialektik eintreten. Vielmehr begegnen uns vielleicht mit Ausnahme des streng orthodoxen Erzbischofs Hinkmar[1]) die Begriffe der einen katholischen Lehre, der einheitlichen katholischen Kirche und der kontinuierlichen Tradition von Christus und den Aposteln her speziell in und durch das Kirchenregiment Roms bei keinem fränkischen Zeitgenossen präziser gefaßt und stärker betont als bei Ratramnus.[2]) Ja, er macht im Briefe an den Priester Rimbert,[3]) befragt über die Authentizität der zweifelhaften oder apokryphen Briefe des Papstes Klemens, die Autorität einer Schrift davon abhängig, daß sie nichts der kirchlichen Lehre Widersprechendes enthalte. Unmöglich können jene protestantischen Theologen,[4]) welche den Mönch von Corbie als einen entfernten Vorläufer der Reformation, also als einen Geistesverwandten ihrer selbst betrachtet wissen möchten, Ausführungen wie die folgenden, die diametral im Widerspruch stehen mit dem protestantischen, wie überhaupt mit jedem akatholischen Prinzip, gelesen haben: »In der römischen Kirche kann jetzt von keinem neuen Kultus die Rede sein; es gibt hier keine neue Religion, keine neue Lehre, keine neue Einrichtung. Was unsere Vorfahren festhielten, was sie lehrten, was sie ihren Nachkommen zur Beobachtung hinterließen, das halten wir fest, das beobachten wir, ohne etwas beizufügen oder etwas hinwegzunehmen. Was sie vom heiligen Geiste geglaubt haben, das glauben auch wir. Jene haben es von den Aposteln empfangen, die Apostel von Christus .... Wenn auch manchmal Häresien auftraten, welche als schlechte Fische das Netz Christi zerrissen, so ist doch das Gewand des Herrn unversehrt geblieben .... Ich habe nämlich die Absicht, nachzuweisen, daß wir das Nämliche glauben und bekennen,

[1]) Noorden, a. a. O. S. 110.

[2]) Siehe die oben bei Besprechung der Schrift »Contra Graecos« angeführten Stellen über die Bedeutung der römischen Kirche und des römischen Primats.

[3]) Migne, l. c. p. 1156; cf. Ceillier, l. c. p. 159; Hist. lit. tom. V. p. 348.

[4]) Vgl. z. B. Bähr, a. a. O. S. 472; Martin, l. c. p. 16; überhaupt unten Cap. V.

was unsere Väter geglaubt und bekannt haben, und diese wieder dasselbe wie die Apostel. Wer aber die Lehre der Apostel angreifen wollte, der müßte unbedingt auch das Lehramt Christi verwerfen.« [1])

Oder kann man mit Recht von jemand behaupten, er stehe nicht völlig auf kirchlichem Standpunkt, er sympathisiere vielmehr mit antikatholischen, mit antirömischen Ideen, der den Satz aufstellt: »Nur das ist katholische Wahrheit, was die römische Kirche festhält und verkündet« [2]) oder der mit Genugtuung und Freude die hohe Aufgabe des römischen Kaisers Karl des Kahlen als des obersten Schutzherrn der Kirche preist, »mit Sorgfalt darüber zu wachen, daß das Depositum des katholischen Glaubens unversehrt bewahrt bleibe?« [3])

Das große Ansehen, dessen sich Ratramnus bei seinen Zeitgenossen erfreute und das ihm — wofür wir oben verschiedene Beispiele angeführt — durch Worte und Taten bekundet wurde, ging auch über auf die Nachwelt, auf die Schriftsteller und Theologen der folgenden Jahrhunderte und der Jetztzeit. Der Anonymus von Melk aus dem XII. Jahrhundert nennt ihn in seiner Chronik kurz einen »vir doctus«.[4]) Weniger sparsam mit seinen Epitheta ist wie gewöhnlich Johannes Trithemius. Er rühmt von Ratramnus, daß er sei »in divinis Scripturis valde peritus, et in libris saecularium disciplinarum egregie doctus, ingenio subtilis et clarus eloquio, nec minus vita quam doctrina insignis.«[5]) Bei den Magdeburger Centuriatoren erscheint er als ein Mann »durch Geist und Gelehrsamkeit berühmt.«[6]) Mit ähnlichen oder noch stär-

---

[1]) Contra Graecorum opposita lib. I, cap. II, p. 228.

[2]) Ibid., lib. II, cap. II, p. 246: »Catholicae fidei veritatem fore, quod tenet et praedicat scil. Romana sedes.«

[3]) De praedest. Dei, praef., p. 13: »Quemadmodum catholicae fidei status inviolabilis perseveret.«

[4]) Anonymus Mellicensis, l. c.

[5]) Trithemius, De script. eccl. l. c.; cf. Chronic. Hirsaug. l. c.: »In omni litteratura doctissimus.«

[6]) l. c. cap. X, p. 582.

keren Lobeserhebungen zeichnen ihn aus: Basnage [1]), Hospinian [2]), Deyling [3]), Mauguin [4]), Aubertin [5]), Cellot [6]), Petrus de Marca [7]), Claudius Espencäus [8]) und Claudius de Saintes [9]), Walch [10]), Oudinus [11]), Cave [12]), Du Pin [13]), Ceillier [14]), Alexander Natalis [15]), Mabillon [16]), die Mauriner [17]); von neueren Theologen und Schriftstellern: Schröckh [18]), Cramer [19]), Baur [20]), Niedner [21]), Kurtz [22]), Pfaff [23]), Ebrard [24]), Meier [25]), Christlieb [26]), Herzog [27]), Ebert [28]), Choisy [29]), Gfrörer [30]), Möller [31]), Staudenmaier [32]), Rückert [33]), Bähr [34]), Schnitzer [35]), Kirchenlexikon von Aschbach [36]), sowie von Wetzer und Welte [37]) und die protestantische Realenzyklopädie.[38])

So schreibt z. B. Kurtz: »Er war ein so klarer, scharfer Denker mit so umfassender Gelehrsamkeit, daß er unter den Gelehrten seiner Zeit einen sehr hervorragenden Rang einnimmt.« [39]) In Vielseitigkeit und Umfang des Wissens soll er nach Cellot [40]) unter den Zeitgenossen bloß hinter Rabanus Maurus zurückstehen; Walch [41]) und Staudenmaier [42]) wollen ihn in Bezug auf Schärfe des Denkens bloß von Skotus Erigena übertroffen werden lassen. Ja, Bähr [43]) möchte ihn einem

[1]) l. c. p. 32, 33. [2]) l. c. p. 295. [3]) l. c. p. 373. [4]) Dissert. hist. cap. 17. [5]) l. c. p. 929. [6]) l. c. p. 27, 130. [7]) Dachery, Spicil. t. III, p. 855. [8]) und [9]) Bei Dachery, Spicil. t. I, p. 62: »Vir non minus vita quam doctrina, ingenio et eloquio insignis.«

[10]) l. c. p. 212. [11]) l. c. p. 112. [12]) l. c. tom. II, p. 27. [13]) l. c. p. 80. [14]) l. c. p. 136. [15]) l. c. tom. XII, p. 463. [16]) Acta S.S., Saec. IV. P. II, p. XLIV. [17]) Hist. lit. t. V, p. 334. [18]) a. a. O. S. 467. [19]) a. a. O. Bd. V, 2, S. 153. [20]) Baur, Vorles. S. 33. [21]) a. a. O. S. 415. [22]) a. a. O. S. 551. [23]) Instit. hist. eccl. p. 379. [24]) Kirchengeschichte, a. a. O. S. 30. [25]) a. a. O. S. 200. [26]) a. a. O. S. 79 Anmkg. 1. [27]) a. a. O. S. 505. [28]) a. a. O. S. 244. [29]) l. c. p. 101. [30]) Bd. III, S. 852. [31]) a. a. O. S. 186. [32]) a. a. O. S. 191. [33]) a. a. O. S. 525. [34]) a. a. O. S. 472. [35]) a. a. O. S. 151. [36]) Bd. IV, S. 718. [37]) Bd. X, S. 802. [38]) Bd. XII, S. 535, 536.

[39]) a. a. O. S. 551.

[40]) l. c. lib. III, cap. VII, p. 171.

[41]) l. c. p. 212. Anmkg.

[42]) a. a. O. S. 191.

[43]) a. a. O. S. 472. In der protest. Realenzyklopädie (Bd. XII., S. 543) wird er sogar mit dem deutschen Denker Lessing verglichen: »Die Art, wie er sein Thema begrenzt, den Streitpunkt fixiert, in seine Momente zerlegt und dialektisch erörtert, erinnert ferner an Lessings Weise.«

hl. Augustinus an die Seite stellen: »Wenn Ratramnus auch nicht die mystische Tiefe eines Augustinus besaß, so ist er ihm doch in einer gewissen rationellen Schärfe des Denkens nicht unähnlich.« Mögen derartige Äußerungen etwas panegyrisch oder gar übertrieben klingen, das ist ohne Zweifel berechtigt, daß Ratramnus ohne Ausnahme von katholischer wie protestantischer Seite unter die bedeutendsten und gebildetsten Männer des IX. Jahrhunderts gerechnet wird.

So sehr wir uch seine übrigen Werke des Lobes wert erachteten, so ist es doch in erster Linie seine Schrift »De corpore et sanguine Domini«, welche ihm einen solch ausgezeichneten Namen in der ganzen theologischen Literatur verschaffte und die vor allem seinen Ruhm in den Augen der zitierten und vieler anderer Theologen begründet hat.[1]) Es mag dies mit ein Grund sein, um die Berechtigung einer Monographie darzutun, in welcher dieses bekannteste und in mancher Beziehung viel umstrittene Werk unseres Autors einer eingehenden Behandlung und Würdigung unterzogen werden soll.

---

[1]) Migne, t. CXXI, p. 9, nennt das Buch »libellum notissimum« und Schröckh, S. 481: »Das so berühmte Buch«.

I. Kapitel

Der erste Abendmahlsstreit und die ihn bedingenden Voraussetzungen.

Die Schrift des Ratramnus, »De corpore et sanguine Domini« als Teil eines Ganzen, als Frucht des ersten Abendmahlsstreites kann nur verstanden werden im Zusammenhang mit diesem Ganzen, unter Berücksichtigung der Verhältnisse und Voraussetzungen, welche die erste Abendmahlskontroverse verursacht haben. Dieselben bedürfen um so mehr einer Klärung, als, wie Rückert treffend bemerkt, schon »das Buch des Paschasius auf den ersten Blick wie ein Blitz aus heiterem Himmel herabzustürzen scheint«.[1])

Im weiteren Sinne wurzelt der Abendmahlsstreit des IX. Jahrhunderts gleich den übrigen theologischen Bewegungen jenes Säkulums in dem wissenschaftlichen Streben, welches damals innerhalb des fränkischen Reiches, allerdings zunächst unter dem Einfluß äußerer Faktoren in hervorragendem Maße sich kund tat und so die sogenannte Karolingische Renaissance zeitigte. Namentlich seit dem kraftvollen genialen Auftreten Karls des Großen war es offensichtlich geworden, daß der Schwerpunkt der christlichen Kultur von der romanischen auf die germanische Rasse übergegangen war, und daß letztere das umgestaltende Hauptferment für einen neuen kulturellen und wissenschaftlichen Fortschritt, wenn auch vorläufig nur unter Aneignung und Verwertung der übernommenen römischen Bildung, in sich trug. Die Pipiniden erkannten nämlich klar die Notwendigkeit einer

[1]) Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie, a. a. O. S. 24.

solchen Inanspruchnahme zur Verwirklichung ihres von Karl dem Großen[1]) mit scharfem, weitschauendem Blick entworfenen Planes, das neue fränkisch-römische Weltreich, mit der Macht des Schwertes geschaffen, zu einer dauernden Konsolidierung seiner ganzen Organisation auf höherer, geistiger Basis weiter auszubauen und mit intellektuellen Potenzen durchdringen und beseelen zu lassen. Deshalb schlug man einen doppelten Weg ein, um alle die Schätze und Überreste, die im Okzidente von der alten klassischen und der christlich-patristischen Bildung aufgespeichert waren, auf fränkischen Boden zu verpflanzen und dort heimisch zu machen. Einmal wurden die gelehrtesten Männer der Zeit, soweit sie dem Wunsche der Karolingischen Fürsten entsprachen, in die fränkischen Staaten berufen.[2]) Aus Italien, Irland und England[3]) flossen die besten Bildungselemente am Hofe der fränkischen Könige zusammen. Charakteristisch für diese ganze Bewegung ist das Lob, welches Heiricus, Mönch von Auxerre, seinem Gönner Karl dem Kahlen spendet, das zwar etwas übertrieben und schmeichlerisch

---

[1]) Näheres über die wissenschaftlichen Bestrebungen Karls des Großen siehe besonders: Maitre Léon, Les écoles episcopales et monastiques de l'occident, l. c. p. 6—75; Launoiius, l. c. p. 3—13; Mühlbacher, Deutsche Geschichte unter den Karolingern, S. 240—252; Ampère, Histoire littéraire de la France, t. III, p. 230 sq.; Abel S., Jahrbücher des fränkischen Reiches unter Karl dem Großen, Bd. II, S. 566—580, Leipzig 1883 u. s. w.

[2]) Aus Italien kamen hauptsächlich Peter v. Pisa, Paulus Diakonus, Paulinus v. Aquileja und Theodulph, aus England und Irland vor allem Alkuin und Klemens und später unter Karl dem Kahlen Johannes Skotus Erigena.

[3]) Diese beiden Inseln, welche den Ursprung ihrer wissenschaftlichen Bildung ebenfalls auf Rom zurückführen müssen, waren von den Umwälzungen der großen Völkerwanderung verschont geblieben und hatten darum keine Unterbrechung in der Pflege der Wissenschaften erfahren, höchstens England durch den Einfall der Dänen im IX. Jahrhundert. Nach dem Berichte des Beda wurde in den Schulen beider Länder besonders auch das Griechische gelehrt, dessen Kenntnis durch den griechischen Mönch Theodor. später Erzbischof von Canterbury († 690) nach England gekommen war. Das hervorragendste Verdienst um das Aufblühen der Wissenschaft dortselbst erwarb sich der bereits genannte Beda († 735), dessen Schüler Egbert die Schule von York gründete, aus welcher Alkuin hervorging.

klingen mag, aber doch im großen und ganzen das hervorragende mäcenatische Streben des Kaisers richtig kennzeichnet: »Das erhöht am meisten deinen ewigen Ruhm, daß du den Eifer deines berühmten Großvaters Karl gegenüber den unsterblichen Wissenschaften nicht nur in gleicher Weise teilst, sondern sogar in unvergleichlicher Begeisterung übertroffen hast. Muß ich eigens erwähnen, daß Irland trotz seiner Trennung von uns durch das Meer seine gelehrten Philosophen in hellen Haufen nach unseren heimischen Gestaden sandte? .... Denn darin erblicktest du deine vornehmste Aufgabe, daß, wo nur immer auf Erden bedeutende Meister der Wissenschaften sich auszeichneten, deine Hoheit von überallher sie herbeirief, deine Liebenswürdigkeit sie an sich zog und deine Freigebigkeit sie zu schätzen wußte. Daher floß die Gesamtheit aller Studien gerade in jenem Teile der Erde mit Verschmähung der übrigen zusammen, auf den sich deine Herrschaft erstreckt.« [1]) Und der berühmte Geschichtsschreiber Baronius fügt bei: »So hatten demnach alle Schriftsteller jener Zeit an König Karl ihren Mäcenas.« [2])

In zweiter Linie wurde großes Augenmerk zugewendet der Gründung von Schulen [3]), die in ungemein raschem Tempo sich über das ganze Reich verbreiteten, selbstverständlich zunächst an den bedeutenderen und namhafteren Bischofssitzen und Klöstern, um von dort aus, unterstützt durch verschiedene

---

1) Widmungsbegleitschreiben zur Vita S. Germani des Heiricus, abgedruckt in den Acta Sanct. cura Bollandi ac soc. Antwerp. 1643—1739. Juli 31.; t. VII, 221; cf. Launoiius, p. 51; Staudenmaier S. 154, 155, Anmerkung.

2) Baronius, l. c. t. XV, An. 876 p. XXXIX: »Sic igitur omnes huius temporis scriptores Carolum hunc habuere pro Maecenate.«

3) Die hauptsächlichsten werden genannt, namentlich die Bedeutung der Hochschule wird behandelt bei Mabillon, Acta S.S., Saec. IV, Pars I., p. 135; Maitre Leon, Les écoles épiscopales et monastiques de l'occident; Launoiius Joannes, De scholis celebrioribus; Ampère, l. c. t. III, p. 230—236; Abel S., Jahrbücher des fränkischen Reiches unter Karl dem Großen, Leipzig 1883, Bd. II, 566—580; Simson B., Jahrbücher des fränkischen Reiches unter Ludwig dem Frommen, Leipzig 1874, Bd. II, 255—260; Bähr, S. 19—48.

Konzilienbeschlüsse[1]) und kaiserliche Kapitularien[2]), überall nicht bloß den ersten Grundlagen des Unterrichts, sondern auch der Pflege der höheren wissenschaftlichen Studien in der alten von Martianus Capella[3]) stammenden Einteilung des sogenannten Triviums und Quadriviums Eingang zu verschaffen. Viele dieser Schulen gelangten so schon im neunten Jahrhundert als Mittelpunkte des gesamten geistigen Lebens und Strebens trotz der zum Teil ungünstigsten Zeitverhältnisse zu hoher Blüte, so daß sie heute noch unser Staunen und unsere Bewunderung erregen. Wir nennen z. B. die Dom- und Klosterschulen von Tours, Orleans, Lyon, Reims, Corbie mit Neu-Corvey, Fulda, Reichenau, St. Gallen, Prüm, Lüttich, Ferrière etc.

Unter den genannten nimmt ganz besonders unser Interesse in Anspruch und ist für unsere Abhandlung und die zur Darstellung gelangende eucharistische Bewegung von wesentlich maßgebender Bedeutung Kloster und Schule zu Corbie in Westfrankreich, woselbst Paschasius Radbertus von 844 bis 851 als Abt und sein Widersacher Ratramnus als einfacher Mönch ihre Lehrtätigkeit ausübten, nachdem beide an der nämlichen Klosterschule ihre wissenschaftliche Ausbildung erhalten hatten. Das Benediktinerkloster Corbie war gegründet worden von der Königin Balthildis[4]), von älteren Schriftstellern Baldechildis, neuerdings auch Bathildis genannt, welche aus Britannien stammend die Gemahlin des Königs Chlodoveus oder Chlothar, des Sohnes von Dagobert war.[5]) Im Jahre 657

[1]) Z. B. zu Aachen 816, Rom 826, Paris 829, zu Meaux vom Jahre 845. can. 35, zu Valence 855. can. 18, zu Langres 859. can. 10.

[2]) Siehe Bähr, S. 22.

[3]) Hauréau, p. 25.

[4]) Recueil des historiens des Gaules et de la France, t. III, p. 573, und Mabillon, Acta S.S., Saec. II.: Vita S. Balthildis reginae Francorum; p. 743 heißt es: »Sanctae Balthildis nomen varie pinxerunt antiqui homines: Alii Balthildem ac Baltildem, Balthechildem seu Baldechildem, alii recentiores Balthildem praeferunt; nos autem sequimur auctores antiquiores, qui Balthildem scribere amant.«

[5]) Mabillon, Annales, t. I, p. 402, 403, 409; cf. Mabillon, Acta S.S., Saec. III, Pars II, Appendix cap. 1 et 2 et p. XVI, wo eine Anerkennung des Konzils von Paris aus dem Jahre 734 sich findet wegen der Gründung des Klosters Corbie.

erhob sich das neue Kloster, errichtet zu Ehren des hl. Apostels Petrus, schon bei seiner Stiftung reich dotiert, in der Diözese Amiens und erhielt seinen Namen von dem Flüßchen Corbeja oder Corbeus, das an jener Stelle sich in die Somme ergießt.[1]) Das Ansehen, dessen sich Corbie gleich im Anfange von seiten seiner königlichen Gründer erfreute, wird am besten durch die zahlreichen Privilegien und Vorrechte illustriert, deren erste urkundlich bereits aus dem Jahre 661 datieren und unterschrieben sind von der Königin Baldechildis selbst und ihrem Sohne Chlotar.[2]) Andere, noch weitere Privilegien gewährende Urkunden[3]) existieren aus den Jahren 663, 674, 715, 768 durch Karl den Großen, 846, 855, 863[4]); im Jahre 911 bekam das Kloster sogar das Recht, eigene Münzen zu prägen. Offenbar mußte der Ruf[5]) von Corbie namentlich in den höheren Kreisen noch mehr zunehmen, als zwei Fürstensöhne, durch ihren Vater Bernhard, einen Bruder des Königs Pipin, Vettern des Kaisers Karl des Großen, Adalhard der Ältere und Wala[6]) dortselbst das Kleid des hl. Benediktus nahmen, nachdem sie vorher in der Welt eine große politi-

[1]) Mabillon, Acta S.S., Saec. II, p. 297: »Corbeia amnis nomen dedit celeberrimo Corbeiae monasterio, quod S. Bathildis construxit ad confluentes Corbeiae amnis in Somenam.«

[2]) Siehe Mabillon, Annales, t. I, 409.

[3]) Die einzelnen Urkunden sind abgedruckt in Mabillon, Annal. t. I, 432, 476; t. II, 202; t. III, 40, 96, 108, 293, 313; Recueil, t. V, 715, t. III, 697, t. IV, 642, 643, 693, 694.

[4]) Diese besonders bemerkenswert, da sie, ausgestellt auf einer Pariser Synode, dem Abte Paschasius alle früheren und neuerdings erworbenen Rechte und Privilegien bestätigte. Die betreffende Urkunde, abgedruckt bei Sirmond, Praefatio, ist unterschrieben von fünf Äbten und zwanzig Bischöfen.

[5]) Sicherlich ist es auch ein Zeichen der hohen Bedeutung von Corbie, daß im Jahre 774 nach der Einnahme von Pavia Desiderius, König der Longobarden, von Karl dem Großen dorthin verbannt wurde, ebenso Karlmann, ein Sohn Karls des Kahlen, im Jahre 873. Cf. Mabillon, Acta S.S. Saec. III, P. II, p. 446; Flodoardus, Histor., t. III, 18.

[6]) Siehe über beide Männer die Biographien des Paschasius Radbertus: Vita Sancti Adalhardi und Epitaphium Arsenii seu Vita Venerabilis Walae, Migne CXX, 1507—1650. Cf. noch Hist. lit., t. IV, p. 484—490. Adalhard starb 826, Wala 836. Ölsner, Jahrbücher des fränkischen Reiches unter König Pipin, S. 425; Abel, Jahrbücher Bd. I, S. 80.

sche Rolle gespielt hatten, ersterer als Stellvertreter des Königs in Italien, der zweite als langjähriger Oberbefehlshaber in Sachsen. Beide hatten sukzessive in Corbie die Abtswürde inne und förderten in hervorragendem Maße das rasche Aufblühen ihres Klosters, welches damals 350 Mönche[1]) in sich faßte, abgesehen von dem Prestige ihrer hohen, fürstlichen Abstammung noch ganz besonders durch die Heiligkeit ihres Lebens[2]) und durch intensive Pflege und Begünstigung der geistlichen und weltlichen Wissenschaften. Einerseits wurde der Schulbetrieb den erhöhten Forderungen der Zeit entsprechend eingerichtet, anderseits zur Hebung der höheren Studien viele Mühe auf die Bereicherung der Klosterbibliothek verwendet, so daß Adalhard es sich nicht verdrießen ließ, alte, erstrebenswerte Bücher sogar aus Italien herbeischaffen zu lassen.[3]) So kann man mit Recht behaupten, daß beide Männer die im Laufe des IX. Jahrhunderts zu ihrem vollen Glanze sich entfaltende Größe der Klosterschule von Corbie eigentlich begründet haben.[4]) Diese genoß ein solches Ansehen, daß man von ihr als der »altera Roma, dem zweiten Rom«[5]) sprach, daß die Annalisten sie eine »Corbeia aurea«[6]) nannten wegen der ungemein zahlreichen, aus ihr hervorgehenden bedeutenden Männer und daß die französische Gelehrtengeschichte schreiben konnte: »Es gab damals keine Schule, nicht nur nicht in

---

[1]) Schröckh, Bd. 23, S. 59.

[2]) Beweis hierfür sind z. B. die Vorschriften, welche Adalhard zur Aufrechthaltung der Klosterdisziplin erließ; Mabillon, Annales t. II, p. 465 sq.

[3]) Hist. lit., t. IV., p. 15. Über die Büchersammlungen in der Karolingischen Zeit siehe Näheres: Hist. lit., t. V, p. 513 sq.; Launoiius p. 60; Ampère p. 236, 240; Standenmaier, S. 157 ff; Bähr, S. 20, 40, 45, wo erwähnt ist, daß Karl der Kahle schon einen eigenen Bibliothekar Hilduin für die Büchersammlung an der Hofschule aufgestellt hatte; Maitre, p. 286, 287 gibt einen Katalog bloß der profanen Werke, die vom IX.—XIII. Jahrhundert in Corbie gesammelt wurden. Martène berichtet in seinem Voyage, t. II, 171, daß man die kostbarsten Manuskripte später von Corbie nach St. Germain des Prez brachte.

[4]) Cf. Maitre, p. 64—66.

[5]) Mabillon Acta S.S., Saec. IV, P. I, p. 361.

[6]) Idem, Annales, t. III, p. 325.

Frankreich, sondern sogar in ganz Europa, aus der mehr große Männer, mehr hervorragende Schriftsteller und mehr gelehrte Werke stammten als Corbie in der Diözese Amiens.«[1])

So war also der örtliche und geistige Boden beschaffen, dem die beiden Hauptvertreter der ersten Abendmahlskontroverse, Paschasius Radbertus und Ratramnus, entsprossen, und es ist kein Zweifel, daß Corbie gerade in eben jenem Zeitpunkte im Zenit seines literarischen Glanzes stand, da außer den genannten noch Männer wie Adalhard der Jüngere, der hl. Ansgar, der Apostel des Nordens und Erzbischof von Hamburg, Hildemann und Odo, beide Bischöfe von Beauvais, Warin, erster Abt von Neu-Corvey, der hl. Gerhard, die alle als Schüler zu den Füßen des Paschasius Radbertus saßen, ferner der Exeget Christian Druthmar und viele andere den wissenschaftlichen Ruhm der Abtei Corbie ausmachen.[2]) Es ist einer der größten Dienste, welche die Schule von Corbie der Kirche leistete, zugleich aber auch ein Beweis für die Leistungsfähigkeit des Klosters, daß ein besonderes Augenmerk der Heranbildung von Missionären zugewandt wurde, welche das Licht des Evangeliums und die Fackel der Wissenschaften nach den nordischen Ländern, nach Dänemark, Schweden und Norwegen trugen, so z. B. der hl. Ansgar, ein Aubert und Witmar[3]). Ferner legt Zeugnis ab für die in Corbie schlummernden, wahrhaft apostolischen Kräfte die Gründung von Neu-Corvey im Sachsenland durch Adalhard den Älteren im Jahre 822.[4]) Erster Abt wurde 826 der be-

---

[1]) Hist. lit. de la France, t. IV, p. 231: »Entre les plus florissantes on doit avec justice compter celle de Corbie au dioecèse d'Amiens. Il n'y en eut point non seulement en France, mais dans toute l'Europe même, d'où il sortit en ce siècle plus de grands hommes, plus d'habiles écrivains, plus de savants ouvrages.« Und bei Martène et Durand, Voyage littéraire, t. II, 170 heißt es: »Die Abtei Corbie ist so illustre, daß es genügt, sie zu nennen, um ihr die Bedeutung zu sichern, die sie verdient.«

[2]) Mabillon, Annales, t. II, 363, 346: »Tam sanctitatis ac doctrinae fama celebre.«

[3]) Hist. lit., t. IV, p. 231.

[4]) Eingehend beschrieben bei Mabillon, Acta S.S., Saec. IV, P. I, p. 475 sq.; Schröckh, Bd. 23, S. 61—68; Simson, Jahrbücher, Bd. I, S. 57—58, Bd. II, S. 266 ff. Allerdings hatte Abt Adalhard auch ein in

reits genannte Warin, einem der edelsten fränkischen Geschlechter entstammend, der bereits 180 Mönchen Aufnahme gewähren konnte. Die neue Abtei gewann in kürzester Zeit, den Glanz des Mutterklosters nachahmend, einen ungemein großen Aufschwung sowohl an innerer Kraft als Bollwerk des Christentums gegenüber den neu bekehrten, doch der christlichen Kultur sich bisher immer noch ablehnend verhaltenden Sachsen, als auch an äußerer Macht, da gar viele der einflußreichsten Fürsten des Landes es sich zur Ehre anrechneten, Vasallen des Klosters zu sein oder demselben ihre Söhne zur Erziehung zu übergeben. Wie Alt-Corbie im westlichen Teile des Reiches, so stand die Schule von Neu-Corvey [1]) für lange Zeit hinaus [2]) in Deutschland an der Spitze des wissenschaftlichen Strebens und kann ihrem Ruhme und ihrer Bedeutung in Ostfrancien höchstens nur noch Fulda an die Seite gestellt werden.[3])

Von wesentlichem Einfluß für die Hebung und schließliche Blüte der Studien innerhalb der Karolingischen Renaissance war die Reform der Benediktinerklöster durch den Abt Benedikt von Aniane gewesen. Bezweckte dieselbe zwar, entsprechend den speziellen Neigungen und Intentionen des Kaisers Ludwig des Frommen, zunächst eine asketische Erneuerung des vom alten Geiste des Ordensstifters

---

gewissem Sinne mehr persönliches oder wenigstens subjektives Interesse an der Gründung von Neu-Corvey, indem er durch Abstammung dem Sachsenvolke angehörte, da seine Mutter eine Sächsin war. Vgl. Wattenbach W., Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter, Bd. I, S. 249, 250, 6. Aufl.

[1]) Neu-Corvey hat für unsere Abhandlung auch noch insoferne Bedeutung, als Paschasius auf Bitten des dortigen Abtes Warin seine erste eucharistische Schrift verfaßte.

[2]) Noch im XI. Jahrhundert spielte Alt-Corbie eine führende Rolle, wie aus einem Briefe des Bischofs Albertus von Hamburg an den damaligen Abt Fulko sowie aus einigen Gedichten hervorgeht, die das Lob von Corbie singen. (Mabillon, Annal., t. IV, 451, 452.) Betreffs Neu-Corvey siehe Schröckh, a. a. O. S. 68.

[3]) Martène in seiner Reisebeschreibung, t. III, 255, rühmt die reiche Bibliothek von Neu-Corvey, deren Manuskripte größtenteils nach Wolfenbüttel transferiert wurden.

abgewichenen Klosterlebens, so bezeugt die ganze Ordensgeschichte alle Jahrhunderte hindurch, daß eine sittliche, moralische Besserung der Klöster stets auch einer intensiveren Ausnützung und Betätigung der vorhandenen intellektuellen Kräfte zu gute gekommen ist, da überhaupt jedwede Hebung der Klöster darauf hinausgeht, sie zu Brennpunkten des kirchlichen Lebens nach allen Richtungen hin zu machen. Aber nicht nur indirekt, sondern sogar direkt ist in der reformierenden Regel des Abtes Benediktus auf die Pflege der Wissenschaften Bedacht genommen, wie dessen Biograph und Nachfolger in der Leitung der Niederlassung Aniane, Ardo, genannt Smaragdus, ausdrücklich konstatiert: »Er unterrichtete selbst die zum Lehramt Berufenen, hatte Grammatiker um sich und suchte Männer herbeizuziehen, die durch Kenntnis der hl. Schrift sich auszeichneten, von denen einige später Bischöfe wurden. Auch sammelte er eine große Menge von Büchern.«[1]) Die Bedeutung der durch Benedikt von Aniane bewirkten Klosterreform speziell für die Förderung der wissenschaftlichen Bestrebungen im fränkischen Reiche darf um so weniger unterschätzt werden, als die von ihm angebahnte Hebung des Mönchslebens sich auf die ganze Monarchie erstreckte und beinahe sämtliche literarisch tätige Männer des Jahrhunderts dem Benediktinerorden[2]) angehörten, so auch fast alle jene, welche wir in der Abendmahlskontroverse hervortreten sehen. Auf dem Reichstage zu Aachen im Jahre 817 wurde nämlich die dort unter Leitung des Benediktus

---

[1]) Vita S. Benedicti abbatis Ananiensis in Mabillon, Acta S.S., Saec. IV, P. I, p. 183 sq. — Nach dieser Darstellung des Smaragdus, von der Ebert (S. 346) »die Treue der Erzählung und das Zurücktreten der Subjektivität des Verfassers« rühmt, ist die Auffassung einer der neuesten protestantischen Kirchengeschichten von Hauck Albert, 2. Aufl., Leipzig 1900, II. Teil, S. 583, nicht haltbar, daß in der Reform des Benedikt von Aniane »von theologischen Studien nicht mit einem Worte die Rede sei«. Demgegenüber schreibt Mabillon, l. c. p. CXXXV: »Benedictus magnus ille Anianae abbas, simul ut de restituenda regulari disciplina cogitavit, mox etiam studia litterarum redintegrare adnisus est.«

[2]) Rückert, S. 50, sagt von ihm: »der wohl alles in sich faßte, was die Zeit von tieferer Gelehrsamkeit erzeugte«.

verschärfte und verbesserte Benediktinerregel für allgemein verbindlich erklärt, dieser selbst von Kaiser Ludwig dem Frommen, der den Abt persönlich sehr hoch schätzte und verehrte, »zum Obervorsteher aller Klöster des Frankenreichs«[1]) ernannt, nachdem früher schon das ganze Klosterwesen der Provinz Aquitanien seiner reformatorischen Oberaufsicht unterstellt worden war.

Einer Persönlichkeit ist noch zu gedenken, die noch mehr als ihre Vorgänger auf dem Kaiserthrone, als Karl der Große und Ludwig der Fromme[2]), für die literarische Entwicklung des IX. Jahrhunderts von maßgebendem Einfluß war, in den Verlauf der ersten Abendmahlskontroverse sogar direkt anregend und bestimmend eingriff. Es ist dies Kaiser Karl der Kahle. Derselbe hatte unter der Obhut seiner geistreichen Mutter Judith[3]), die sich selbst für die Studien interessierte, eine sehr sorgfältige Erziehung und wissenschaftliche Ausbildung erhalten, insbesondere unter Leitung seiner Lehrer Freculf, Bischof von Lisieux oder Lexovium, Walafried Strabo, später Abt von Reichenau und Servatus Lupus, Abt von Ferrières. Aus des letzteren Briefen, die allerdings

---

[1]) Ebert, S. 348.

[2]) So ungünstig, ja nachteilig die beinahe die ganze Regierungszeit Ludwigs des Frommen ausfüllenden politischen Wirren und Kämpfe für eine raschere, fortschreitende Entwickelung des wissenschaftlichen Lebens waren, so kann doch nicht von einem Darniederliegen der Studien die Rede sein. Es wurde eine große Anzahl neuer Schulen gegründet, insbesondere die Hofschule bewahrte unter ihrem Vorsteher Claudius, der seiner Verdienste wegen zum Bischof von Turin erhoben wurde, ihr altes Ansehen, namhafte Gelehrte wirkten, lehrten und schrieben auch unter Ludwig dem Frommen. (Cf. Mabillon, Acta S.S, Saec. IV, P. I, p. CXXIX; Simson, Jahrbücher, Bd. II, S. 255--260; Hauréau, p. 148; Cramer, Bd. V, 2 S. 146.) Aber doch fehlte es ihm an dem zielbewußten, energischen Vorgehen seines Vaters, wie z. B. der Beschluß des Konzils von Paris 829 bezeugt, das eine dringende Ermahnung an den Kaiser erließ, bei der Errichtung von Schulen sich Karl den Großen zum Vorbilde zu nehmen. Ludwig wußte wohl das überkommene Erbe zu bewahren, aber verstand nicht, damit zu wuchern. (Reuter, S. 15; Bähr, S. 28—36.)

[3]) Siehe Mühlbacher, Deutsche Geschichte unter den Karolingern, S. 344.

bisweilen einen mehr schmeichlerischen [1]) Ton anschlagen, geht hervor, daß Karl schon in der Jugend den Wissenschaften mit Eifer und mit Begeisterung sich ergeben hatte.[2]) In das von Lupus gespendete Lob stimmen außer anderen auch Freculf, Hinkmar und Ratramnus ein [3]) und wissen namentlich des Königs hervorragende Bekanntschaft mit den heiligen Wissenschaften, denen er sich neben den profanen Studien und der Poesie mit Vorliebe widmete, zu rühmen, wann und wo er nur immer nicht durch Staatsgeschäfte oder durch kriegerische Unternehmungen daran gehindert war. Ja, Skotus Erigena kann in seiner Einleitung zur Übersetzung der Schriften des Dionysius Areopagita es sich nicht versagen, ihm seine Bewunderung auszusprechen, daß er trotz der beständigen Unruhe der Bürgerkriege [4]) und der Einfälle der heidnischen Barbaren mit der ganzen Sammlung des Geistes und mit Andacht des Herzens in die Geheimnisse der hl. Schrift einzudringen suche.[5]) In diesem persönlichen

[1]) Es ist nicht zu leugnen, daß von gar vielen der berühmten Männer in der Umgebung des Kaisers bei den ihm gespendeten Lobeserhebungen das richtige Maß des Erlaubten überschritten wurde, so daß man geneigt ist, von einer officiellen Schmeichelei der zum Teil gewandten Hoftheologen zu sprechen. Ratramnus z. B. (De praedest. praefatio) vergleicht ihn mit David, Salomon, Ezechias, Josias; Skotus Erigena, Paschasius Radbertus, Sedulius Skotus, Milo, Hucbald feiern ihn sogar poetisch in zum Teil maßlosen und übertriebenen Ausdrücken, die schon mehr den Eindruck eines Panegyrikus machen. Am meisten hält sich von derartigen Hyperbeln Hinkmar fern, der zuweilen sogar als scharfer Kritiker der königlichen Handlungen auftritt, obwohl er es dabei auch nicht unterläßt, der hervorragenden geistigen Eigenschaften Karls gerecht zu werden. (Siehe Noorden, S. 117.)

[2]) Epist. 119: »Doctrinae studiosissimus«; cf. epist. 35 in Bibl. Lugd. t. XV.

[3]) Hincmar, De praedest., p. 1. t. 2. — Ratramnus, De praedest., praefatio, wo er ihn anredet und von ihm sagt: »Quod coelestis sapientiae secreta perquiritis et religionis amore flagratis.« Migne CXXI, 13. — Freculf in einem Briefe an die Kaiserin Judith, Recueil VI, p. 356.

[4]) Aber nach dem Tode Karls des Kahlen zeigten sich die schlimmen Folgen der ungünstigen politischen und sozialen Zustände in ihren Nachwirkungen für Wissenschaft und Literatur nur zu deutlich.

[5]) Migne, tom. CXXII, 1031.

Geneigtsein zu angestrengten wissenschaftlichen Studien, durch welches Karl der Kahle. sich vorteilhaft vor seinem Vater auszeichnend, in die Fußstapfen seines Ahnherrn und Vorbildes, Karls des Großen, trat, ist der innere Grund zu suchen für die so ungemein intensive Förderung und Gönnerschaft, welche er während seiner ganzen Regierungszeit allen wissenschaftlichen und literarischen Bestrebungen, namentlich auf theologischem Gebiete, angedeihen ließ.

Die Wege, die er einschlug zur praktischen Betätigung seines Mäcenatentums, sind im großen und ganzen die bereits oben angegebenen. Seine erste und vornehmste Sorge galt stets, wofür die zahlreichen von ihm erlassenen Kapitularien und unter seinem Vorsitze abgehaltenen Konzilien [1]) Zeugnis ablegen, der Hebung der immer in weiterer Peripherie sich ausbreitenden Schulen. Die Hofschule [2]), welcher er seine besondere Liebe zuwandte und für beständig in Paris etablierte, nahm einen gewaltigen Aufschwung unter ihren beiden bekanntesten Vorstehern Skotus Erigena und Mannon, was um so weniger zu verwundern, da sich nach und nach in noch ausgedehnterem Maße als bei Karl dem Großen eine förmliche Republik von Gelehrten um den König bildete, die er zum Teil, wie der oben genannte Mönch Heiricus von Auxerre berichtet, aus dem Auslande, selbst aus Griechenland [3]), an seinen Hof gerufen hatte. Ja, es schien, um die Worte dieses Lobredners zu gebrauchen, als ob Karl alle fremden Länder an Gelehrten habe entvölkern wollen, um sie in seinem Reiche allein anzusiedeln.

Am besten jedoch wird des Königs literarisches Interesse charakterisiert durch sein direktes und persönliches Eingreifen in den wissenschaftlichen Betrieb selbst, was er

[1]) Vgl. Staudenmaier, S. 156, 157, wo Kapitularien und Konzilien komplett angeführt werden; ebenso Hist. lit., t. V., p. 483 sq.

[2]) Über die weiteren Schicksale der Hofschule siehe: Crevier, Histoire de l'Univers. de Paris, t. I, p. 46 sq. Dieselbe war ursprünglich schon eine Institution der Merowinger zur Erziehung des Klerus und der Söhne der Vornehmen, blieb aber bis zu ihrer völligen Restaurierung durch Karl den Großen auf einem sehr niedrigen Niveau. Maitre, p. 47.

[3]) Ampère, p. 133.

wieder mit Karl dem Großen[1]) gemein hat. Man kann sagen, es war seine Gewohnheit, an die von ihm hochgeschätzten Gelehrten die direkte Aufforderung ergehen zu lassen, ihm über verschiedene, besonders strittige Punkte der Glaubenslehre, der Moral, des Kultus und der kirchlichen Disziplin Aufschluß zu geben, wobei er bisweilen mit einer genau und bestimmt formulierten Fragestellung an die Betreffenden herantrat. So ist Karl der Kahle der Veranlasser gar mancher wissenschaftlicher Abhandlung, wie z. B. der Schrift des Hinkmar über die Natur der Seele, über die Prädestination und die Eucharistie von Ratramnus, über die Prädestination und noch andere schwierige dogmatische Punkte von Servatus Lupus; einen Usuard veranlaßte er zur Abfassung eines Martyrologiums und sein berühmter Hofphilosoph und Freund Johannes Skotus Erigena übersetzte auf des königlichen Gönners Wunsch die Schriften des Dionysius Areopagita und des Maximus Konfessor aus dem Griechischen ins Lateinische. Wir sehen also die ganze literarische Arbeit der Periode beeinflußt durch die treibende Kraft des Königs; denn hatte er andere wissenschaftliche Werke nicht gerade unmittelbar veranlaßt, so wußten doch deren Autoren sich des königlichen Interesses gewiß, wenn sie dieselben dem begeisterten Protektor aller Wissenschaften widmeten und zueigneten, was dann auch beinahe ohne Unterschied mit sämtlichen Geisteserzeugnissen geschah. Man kann deshalb die Regierungszeit Karls des Kahlen[2]) mit Recht den Glanzpunkt der ganzen Karolingischen Renaissance in wissenschaftlicher Beziehung nennen, wenigstens in Bezug auf die tatsächlichen literarischen Erfolge, und zwar

[1]) So schrieben Alcuin und Paulinus, Leidrad und andere auf Karls des Großen Wunsch über die Taufe; die Schriften, welche über die Lehre des Felix und Elipandus, den Adoptianismus, und über den Bilderdienst — Libri Carolini — erschienen, verdanken der Anregung des Kaisers gleichfalls ihre Entstehung.

[2]) Diese Bedeutung des Königs wurde auch vom Ausland, namentlich Italien anerkannt. Man vergleiche die anerkennenden Worte, welche Papst Nikolaus I. und der römische Bibliothekar Anastasius in ihren Briefen an Karl den Kahlen demselben zollen (Migne t. CXXII, 122, 1025, 1026) und das Lob, das ihm Papst Johann VIII. spendet. (Hist. lit., t. V, p. 487.)

nicht bloß, was Umfang und Maß des Geleisteten, sondern mehr noch, was Inhalt und Wert desselben betrifft. Den Mittelpunkt der ganzen geistigen Bewegung bildete der Kaiser selbst.

Gehen wir von diesen, die gesamte Bildung des IX. Jahrhunderts mehr äußerlich fördernden Momenten zum wissenschaftlichen Betriebe selbst über, so sehen wir immer und überall, daß jetzt schon, wie noch mehr im späteren Zeitalter der Scholastik, alle wissenschaftlichen Bestrebungen der Epoche hinauslaufen auf eine Hebung und Stärkung der Theologie. Das Charakteristikum der ganzen mittelalterlichen Wissenschaft, namentlich der späteren Scholastik, tritt sofort mit Etablierung der Karolingischen Bildung zutage: sie steht unter der Herrschaft der Theologie, die nach den Begriffen jener Zeit als die einzige, eigentliche Wissenschaft zu betrachten ist, die alle anderen gewissermaßen in sich vereinigte oder doch in eine solche Verbindung mit sich brachte, welche die Beziehung auf den gemeinsamen Mittelpunkt nirgends verkennen ließ. So gewinnt es den Anschein, als ob nach den Intentionen der maßgebenden Kreise die Beschäftigung mit den allgemeinen Studien nur eine vorbereitende Bedeutung haben sollte für die wissenschaftliche Lösung der höheren theologischen Fragen.[1])

Die Behandlung der Theologie selbst geschah unter einem doppelten Gesichtspunkt. Was von der Kultur der Karolingischen Epoche überhaupt gilt, daß sie nur aufgebaut werden konnte auf der Gesamtbildung der römischen Vorzeit, der heidnisch-klassischen, wie der gebildeten christlichen, weil diese allein die nötigen Grundlagen und Bildungselemente darbot, das trifft im speziellen auch von der Theologie des IX. Jahrhunderts zu. Darum ist deren erstes und hauptsächlichstes Charakteristikum eine überall vorherrschende Receptivität, kraft deren es als vornehmste, literarisch-

[1]) Es soll damit aber nicht gesagt sein, als ob infolge dessen die Pflege der übrigen Studien zu kurz gekommen wäre; berichtet doch der Mönch Heiricus, daß an der Schola Palatina Karls des Kahlen sogar eine Militärschule eingerichtet worden war, l. c.: »Ita ut merito vocitetur Schola Palatium, cuius apex non minus scholaribus, quam militaribus consuescit quotidie disciplinis.«

theologische Aufgabe betrachtet wurde, zunächst alles das, was die alte Kirche an theologischer Wissenschaft und Erkenntnis gewonnen, ausgeprägt und dogmatisch fixiert hatte, zu retten, zu bewahren und zu sammeln, für die Gegenwart fruchtbar zu machen und der Nachwelt zu überliefern. Die Schätze der patristischen Literatur, insonderheit der lateinischen Kirchenväter, waren die Quellen und die Norm alles theologischen Wissens, vor denen zwar nicht theoretisch und prinzipiell, wohl aber tatsächlich in der Praxis selbst die hl. Schrift zurücktreten mußte. So tragen verschiedene großangelegte Werke des Jahrhunderts ausschließlich die Signatur des Sammelns und repräsentieren sich als ausgesprochene Kompilationen, ohne auch nur einigermaßen auf Selbständigkeit oder Originalität Anspruch zu erheben. Es ist bei deren Beurteilung aber auch zu beachten, daß die Verfasser nebenbei noch didaktische Zwecke verfolgten, daß die betreffenden Sammelwerke mit der Tendenz geschrieben wurden, zugleich als Lehrbücher für den Unterricht der studierenden Jugend oder als Handbücher für den Bedarf des Klerus zu dienen. Denn die Kirche mußte sich damals mehr wie je ihres Berufes bewußt werden, die Lehrerin und Erzieherin für jugendliche Völker zu sein und darum hatten zuvörderst ihre Lehr- und Erziehungsmittel vor den Lehren selbst eine bedeutsame Weiterbildung zu erfahren. Dabei mußte mit Aufbietung aller Kräfte nach außen hin noch Bedacht genommen werden auf die Befestigung der neu im fränkischen Reiche sich erhebenden kirchlich-politischen Macht, auf die Entwicklung der kirchlichen Verfassung, die Ausbildung des öffentlichen Kultus und, wie das Beispiel der beiden Klöster Corbie und Neu-Corvey es uns gezeigt, auf die Missionierung der Heiden. Wir sehen also: das beginnende Mittelalter besaß zu einer völlig selbständigen Geistesarbeit ebensowenig Beruf und Zeit wie tatsächliche Anlage. Und da kann wahrhaftig bei dem rasch sich mehrenden Bedürfnis nichts anderes verlangt werden als eine Reproduzierung des von den Vätern überkommenen Lehrstoffs, wie solcher schon gesammelt und gesichtet vorlag in den enzyklopädisch angelegten Werken

eines Isidor von Sevilla[1]) und Beda[2]) des Ehrwürdigen. An diese schlossen sich im IX. Jahrhundert als eigentliche Kompilatoren im großen Stile vornehmlich an Alkuin, Rabanus Maurus[3]) und Walafried Strabo, deren Bedeutung darin liegt, daß sie nicht bloß die Träger der Wissenschaft für ihre eigene Zeit waren, sondern auch die Vermittler des Überkommenen für die folgenden Jahrhunderte wurden. In welche theologische Disziplin wir immer nur hineinblicken mögen, überall begegnen uns im großen und ganzen die Gedanken und Ideen der vorausgegangenen Perioden, namentlich aus der Blütezeit der lateinischen Patristik. Mehr oder minder zeigt sich der starre Geist des Traditionalismus[4]) unserer hiermit als Übergangsperiode gekennzeichneten Epoche selbst bei jenen Autoren[5]), bei denen schon der zweite Gesichtspunkt, von dem aus die Theologie des IX. Jahrhunderts noch zu beurteilen ist, zum Durchbruch gelangt, nämlich das Streben nach selbständiger Forschung.

Und letzteres konnte, wenn anfangs auch bloß sporadisch auftretend und auf nur wenige Dogmen beschränkt, nicht lange ausbleiben, obwohl, wie gesagt, selbst auch hier noch die exzerpierende und sammelnde Benützung des traditionellen

[1]) Etymologiae sive Origines in 20 Büchern und die Libri tres sententiarum, die beide Exzerpte aus ganzen Bibliotheken enthalten.

[2]) Besonders: De rerum natura.

[3]) Interessant und höchst instruktiv ist die bei Lentner, München 1901, erschienene neueste Ausgabe der Rabanischen Schrift »De institutione clericorum«, besorgt durch Al. Knöpfler, der sich die Mühe nahm, im einzelnen quellenmäßig nachzuweisen, wie fast der ganze Text nichts anderes als ein förmliches Exzerpt vornehmlich aus Augustin, Isidor, Beda repräsentiert. Die Entlehnungen sind kursiv gedruckt, so daß man auf den ersten Blick erkennt, wie Rabanus sich bloß darauf beschränkt hat, die verschiedenen abgeschriebenen Stellen miteinander zu verkitten.

[4]) Treffend urteilen die Verfasser der französischen Gelehrtengeschichte: »Man kann getrost sagen, daß es kein Zeitalter gibt, in dem man mehr die Kirchenväter studierte als im IX. Jahrhundert.« (Hist. lit. t., IV, p. 252.)

[5]) Bis zu einem gewissen Grade gilt dies sogar von Skotus Erigena, der in praxi eine Anlehnung an die Kirchenväter durchaus nicht verschmähte, obwohl er ihnen im Verhältnis zu der rationellen Forschung nicht jene Bedeutung zuerkannt wissen wollte wie seine Zeitgenossen.

Stoffes weitaus die selbständige Weiterbildung überwog. Denn die Geschichte lehrt uns, daß stets mit dem politischen und sozialen Aufschwung eines Volkes auch Wissenschaft und Kunst trotz aller Abhängigkeit von dem Vorausgehenden sich baldigst wenigstens einigermaßen eigene neue Wege zu bahnen suchen. Zudem fanden die Theologen des Karolingischen Zeitalters schon in dem von den vorhergehenden Jahrhunderten Übernommenen die zu einer selbständigen Forschung und weiteren Ausbildung des dogmatischen Stoffes hindrängenden, den ganzen wissenschaftlichen Betrieb belebenden Kräfte vor: die Schriften Augustins, »des größten Lehrers des katholischen Erdkreises«,[1]) und die griechische Dialektik. Und tatsächlich waren vor allem diese beiden Faktoren die maßgebenden Momente für die innere Entwicklung der gesamten mittelalterlichen Theologie überhaupt, so daß man im großen und ganzen die mittelalterliche Dogmengeschichte als eine Geschichte des Augustinismus bezeichnen könnte.

Indem man im IX. Jahrhundert bei dem herrschenden Traditionalismus sich vorzüglich auf Augustinus als erste patristische Autorität stützte, sogar manche Schriften der großen Kompilatoren wie Alkuins, des Rabanus Maurus, Walafried Strabo und anderer nach dem Vorgange eines Isidor und Beda fast nichts anderes als Exzerpte speziell aus Augustinus darstellten, konnte allmählich bei der immerhin vorhandenen Individualität der einzelnen Geister eine verschiedenartige Auffassung und Verwertung Augustinischer Gedanken und Ideen nicht ausbleiben. Und welche Fülle genialer, religiöser und spekulativer, allerdings gar oft falsch- oder mißverstandener Gedanken hat der »christliche Aristoteles«[2]) der Nachwelt nicht geboten![3]) So drehen sich die

[1]) Stöckl, Geschichte der christlichen Philosophie zur Zeit der Kirchenväter, S. 365.

[2]) So nennt z. B. Julian von Eclanum, Aug. Op. imperf. III, 199, den Augustinus »Aristoteles Poenorum«.

[3]) Außer anderen Ursachen, wie dem seit dem IX. Jahrhundert sich anbahnenden Schisma und mehr und mehr sich breit machenden Cäsaropapismus ist es sicherlich auch dem Mangel Augustinischer Anregungen zuzuschreiben, daß die früher überreiche theologische Entwicklung in der

zwei hauptsächlichsten dogmatischen Kontroversen der Karolingischen Renaissance, der Prädestinations- und Abendmahlsstreit, an denen sich — beide zusammengenommen — so ziemlich alle namhaften Theologen der Zeit beteiligten, eigentlich nur um das richtige Verständnis des Augustinischen Lehrbegriffs. Es ist das gemeinsame Charakteristikum sämtlicher, aus den beiden Bewegungen hervorgegangener Schriften, daß sie auf Augustinus als auf ihren granitnen, unumstößlichen Stütz- und Grundpfeiler zurückgehen, von dessen Autorität als dem führenden Leitstern sie alle bestimmt sein wollen, so verschieden oder entgegengesetzt auch die Tendenz ist, die sie verfolgen, oder das Resultat, welches erzielt wird. So ist die Förderung und teilweise Weiterbildung, welche die strittigen Lehrpunkte betreffs Prädestination und Eucharistie im IX. Jahrhundert erhielten, in erster Linie auf die mannigfaltigen Anregungen und Impulse zurückzuführen, welche die streitenden Parteien aus dem Studium der Werke des Augustinus[1]) gezogen haben.

griechischen Kirche eine so auffällige Hemmung erfuhr. Wenn auch die Urteile bezüglich einer vollständigen Stagnation und geistigen Versumpfung oder eines gänzlichen Erlöschens der Wissenschaft manchmal übertrieben sind (vgl. hierüber Bach, Bd. I, S. 79; Protest. Realenzykl., Bd. XIII, S. 656), so ist doch im Morgenlande seit den Tagen eines Johannes Damascenus nichts mehr von einem lebendigen Fortschritt in der Weiterbildung des Dogmas bemerkbar und tritt der Gegensatz zu dem frischen, impulsiven Leben, wie es insbesondere im fränkischen Reiche, angeregt durch das Studium des Augustinus, herrscht, nur zu offensichtlich zutage.

[1]) Interessant ist es, den Gang der Geschichte in ihren geistigen Strömungen aufmerksam verfolgend, zu sehen, wie Augustinus nicht bloß im IX. Jahrhundert eine führende Rolle gespielt — hat sich doch schon Karl der Große durch die Lektüre der Augustinischen Schrift »De civitate Dei« zu seinem Kulturwerke begeistern lassen —, wie vielmehr der Geist des großen Bischofs von Hippo auch die folgenden Jahrhunderte beherrscht. Um nur weniges anzuführen, so sei daran erinnert, wie in den dogmatischen Kämpfen des XI. Jahrhunderts sowohl Berengar wie sein Gegner Lanfrank sich auf Augustinus stützt (Dachery, Spicil. III, 400; Martène, Thesaurus IV. 112, 113); durch die Kraft seiner Spekulation und die Schärfe seines Verstandes hat er die Scholastik in allen ihren Verzweigungen, einschließlich der nominalistischen, erzeugt, durch seine an Neuplatonismus streifenden Ideen gleichzeitig die Mystik des Mittelalters hervorgerufen; ebenso haben sich der sich weiter auslebende Hierarchismus der Kirche

Diesem sogenannten Augustinismus tritt als zweiter, die theologische Entwicklung wesentlich von innen heraus fördernder Faktor zur Seite die griechische Philosophie. Letztere bezweckte dem beginnenden Mittelalter vorerst hauptsächlich[1]) formale Geistesbildung, zumal man insbesondere von den philosophischen Schriften des Aristoteles bloß jene kannte, in denen die mehr formale Seite der aristotelischen Gedankenrichtung sich geltend machte. Indem die christliche Lehre in der von Augustinus überlieferten Form als etwas objektiv Gegebenes den geistigen Inhalt bot und durch zahlreiche Kompilationen in den freien Glaubensbesitz übergegangen war, betrachtete man die Dialektik als das will-

wie die antihierarchischen mittelalterlichen Parteien, kurz bis in die neueste Zeit Rom wie Wittenberg auf Augustinus berufen. Es ist nicht unberechtigt, hierin Augustinus mit der hl. Schrift zu vergleichen.

[1]) Wir sagen »hauptsächlich«; denn es fehlte schon im IX. Jahrhundert nicht an vereinzelten Versuchen, in einer über die formale Seite hinausgehenden Weise von der Philosophie Gebrauch zu machen. So z. B. untersucht Fredegisus, der Schüler Alkuins und dessen Nachfolger als Abt von Tours in seiner Schrift »De nihilo et tenebris« (Baluz. Miscel., t. I, p. 404—408, Paris 1678), ob beiden Realität zuzuerkennen sei, und kommt, den extremsten Realismus vertretend, zu dem Resultat, daß man weder das Licht, noch die Finsternis als bloße Negationen, sondern als Substanzen anzusehen habe. Mehr Hang zur eigentlichen Spekulation zeigt sich in der Behandlung der damals vielfach ventilierten Frage über »Das Wesen der Seele«, über welches Thema wir jetzt noch Schriften von Alkuin, Rabanus Maurus, Hinkmar und Ratramnus besitzen. Namentlich die Arbeit Alkuins »De animae ratione« weist verschiedene wertvolle psychologische Bemerkungen auf; doch dürfen wir selbstverständlich von dem Hoftheologen Karls des Großen nicht den fortgeschrittenen, rein philosophischen Standpunkt eines modernen Psychologen erwarten. Am meisten offenbarte sich philosophisch-spekulativer Geist in Skotus Erigena, dem Philosophen des IX. Jahrhunderts κατ' ἐξοχήν. Sein Streben geht dahin, die überkommene Glaubenslehre von den Grundprinzipien seiner philosophisch-neuplatonischen Weltanschauung aus wenigstens hinsichtlich des Hauptinhaltes auf spekulative Weise neu zu konstruieren und so im Lichte der reinen Vernunfterkenntnis vollständig zu begreifen. Daneben verstand keiner seiner Zeitgenossen es besser, auch die formale Seite der Dialektik zur Geltung zu bringen, wie die genaue Durchführung der streng systematischen Gliederung bezeugt, die er seinem Hauptwerke »De divisione naturae« zu Grunde gelegt hat: Beweis genug für die geistigen Kräfte, die in den frisch aufstrebenden germanischen Völkern schlummerten.

kommene Hilfsmittel und Rüstzeug, um sich in den objektiv vorliegenden Glaubenswahrheiten weiter zu orientieren. So war unter den sieben bekannten Disziplinen, welche der allgemeine Studienplan in den Kloster- und Kathedralschulen des Mittelalters in sich begriff und in denen auch schon Ende der heidnisch-römischen Periode der Schulbetrieb jeder wissenschaftlichen Ausbildung bestanden hatte, gerade die Dialektik jene, die besonders kultiviert wurde. Behufs Benützung in den italienischen Klosterschulen hatte bereits Cassiodor eine Enzyklopädie verfaßt unter dem Titel: »De artibus ac disciplinis liberalium literarum«[1], ein Kompendium der allgemeinen Wissenschaften, des Triviums und Quadriviums, als einer Vorschule zur Theologie. Dasselbe wurde in der Folge das Hauptlehrbuch, der theoretische und praktische Lehrplan für die Schulen des Mittelalters und dies nicht allein infolge seines gediegenen Inhaltes in Festsetzung des Begriffs und der Aufgabe der einzelnen Disziplinen, es wurde auch maßgebend durch Zitierung älterer Werke, deren Studium es empfahl, namentlich indem es bezüglich der Dialektik hinwies auf die von Boethius verfaßten lateinischen Übersetzungen und Erklärungen logischer Schriften des Aristoteles und Porphyrius. Außerdem waren in den Schulen des IX. Jahrhunderts bekannt und im Gebrauch die Werke des Marcianus Capella[2] und des Isidor von Sevilla[3], von denen ersterer durch Skotus Erigena und Remigius von Auxerre kommentiert wurde, letzterer fast von allen Schriftstellern der Karolingischen Renaissance zitiert wird. Beide waren für die Dialektik insofern von Interesse, als sie eine Definition beinahe aller Wörter boten, deren die früheren Dialektiker sich bedient hatten.[4] Die Kenntnis, die man

[1] Eigentlich der zweite Teil des großen Hauptwerkes: »Institutiones divinarum et saecularium literarum«, von dem der erste »De institutione divinarum literarum« betitelt ist.

[2] »Über die Hochzeit des Merkur und der Philologie.«

[3] Von Isidor kommt hier hauptsächlich in Betracht das zweite Buch seiner Etymologiae sive Origines; überschrieben: »De rhetorica et dialectica«.

[4] Hauréau, t. I, p. 108—111; Prantl, Bd. II, S. 12—15.

sonst von den philosophischen Schriften der Griechen besaß, war bis zu Beginn des XIII. Jahrhunderts[1]) eine ziemlich beschränkte, aber doch eine genügende, um im wissenschaftlichen Betriebe Einfluß und Bedeutung zu erlangen. Von den sämtlichen Schriften des Plato besaß die fränkische Kirche nur einen Teil des Timäus, und zwar nicht im Urtexte, sondern in der Übersetzung des Chalcidius, die z. B. sechsmal von Skotus Erigena angeführt wird.[2]) Was man sonst von Plato wußte, beruhte auf Stellen in den Werken des Augustinus und Pseudo-Dionysius-Areopagita. Von Aristoteles kannte man im IX. Jahrhundert einen Teil des Organon, d. h. seiner logischen Schriften, übersetzt von Boethius unter dem Titel »De inter-

[1]) Zwar wurde um die Mitte des XII. Jahrhunderts das Organon, die logischen Schriften des Aristoteles enthaltend, den Scholastikern völlig bekannt, nachdem noch Abälard († 1142), wie Cousin (Fragments de philosophie, p. 56—62) ausführlich dartut, bloß um die ersten Teile des Organon in der Übersetzung des Boethius wußte. Aber erst im Laufe des XIII. Jahrhunderts kam man auch in den Besitz der übrigen Werke des Stagiriten, seiner Metaphysik, Physik, Psychologie und Ethik, wodurch die Voraussetzung gegeben war zur Blüteperiode der Scholastik. Vorher hatte man von diesen »nur einige Anführungen bei den lateinischen Philosophen oder den Kirchenvätern« (Jourdain, S. 3). Jourdain hat in einer hochwissenschaftlichen Untersuchung der einzelnen Schriften der Scholastiker »Forschungen über Alter und Ursprung der lateinischen Übersetzungen des Aristoteles« eingehend nachgewiesen, daß »vor dem ersten Jahre des XIII. Jahrhunderts« bei keinem der Scholastiker anderer als der logischen Werke des Stagiriten Erwähnung geschieht. »Im Jahre 1272, dem Todesjahre des hl. Thomas, besaß man Übersetzungen teils nach arabischen, teils nach griechischen Texten von allen Schriften des Aristoteles. Die Zeit ihrer Bekanntwerdung haben wir also in einem Abschnitte von 72 Jahren zu suchen. Roger Bacon setzt die größte Verbreitung derselben in das Jahr 1232« (S. 217, 218). Daß auf beiden Wegen, aus Griechenland und durch die Araber, die Texte zu den Scholastikern gelangten, ist »ein durch positive Zeugnisse gesichertes Faktum« (S. 15). Und zwar hat z. B. Albertus Magnus Übersetzungen aus griechischen und arabischen Texten benützt (S. 39); der hl. Thomas bediente sich bloß solcher aus dem Griechischen, die er zum Teil selbst anfertigen ließ (S. 42).

[2]) Die einzelnen Stellen siehe Hauréau, p. 92. Skotus zwar hatte sicherlich den Timäus in der Ursprache gelesen, da ohne Zweifel griechische Exemplare in den Klosterbibliotheken Irlands vorhanden waren. Vielleicht hatte solche auch der Grieche Mannon an den Hof Karls des Kahlen gebracht (Ampère, p. 133).

pretatione«.[1]) Von den Interpreten des Stagiriten besaß man die Isagoge des Porphyrius zu dem Organon des Aristoteles, wieder in der Übersetzung[2]) und Bearbeitung des Boethius, die infolge der oben erwähnten Empfehlung von seiten des Cassiodor das gebräuchlichste Handbuch der frisch aufstrebenden Dialektiker wurde.[3]) Zu dieser letzteren Übertragung verfaßte Rabanus Maurus eine Glosse, die heutzutage noch in der Bibliothek von St. Germain erhalten ist.[4])

Weite Verbreitung[5]) besonders zu didaktischen Zwecken hatten im Mittelalter auch erlangt zwei Schriften, die man fälschlich dem Augustinus zuschrieb, weshalb sie heutzutage noch gewöhnlich unter dem Namen »Pseudo-Augustinus« zitiert werden. Dieselben führen den Titel: »Principia dialecticae« und »Categoriae decem«. Es wird schon längst von seiten der Kritik fast mit Einhelligkeit statuiert, daß beide Abhandlungen[6]) nicht von Augustinus stammen, die erstere schon nicht wegen ihrer inhaltlichen Schwäche und wird dieselbe von manchen dem Rhetor Fortunatus zuerkannt.[7]) Sie hat zum Gegenstande die Unterscheidung der einfachen und zusammengesetzten Wortbegriffe und ist deshalb eigentlich von größerem Interesse für die Grammatiker als für die Philosophen. Wenn darum letztere von der Dialektik des Augustinus reden, so verstehen sie die an zweiter Stelle erwähnten »zehn Kategorien«, die einen Auszug aus Aristoteles repräsentieren, nicht einen Kommentar, respektive »zwischen einem Exzerpte und einer erklärenden Paraphrase die Mitte halten«.[8]) Dagegen waren in doppelter Bearbeitung noch Kommentare vorhanden von

---

[1]) Hauréau, p. 94.

[2]) Außerdem auch noch eine Übersetzung der Isagoge durch Victorinus.

[3]) Prantl, Bd. II, S. 8.

[4]) Cousin, Ouvrages inédits, Appendice 613 sq; Ampère p. 129.

[5]) Kaulich, S. 12.

[6]) Ausführlich handelt hierüber Hauréau, p. 106, 107.

[7]) Rémusat, p. 310, weist beide dem VI. Jahrhunderte zu. Dagegen ist Prantl (Bd. I, S. 667) geneigt, die erste Schrift dem Augustinus zuzusprechen, während ihm die Unechtheit der zweiten zweifellos feststeht.

[8]) Prantl, Bd. I, S. 670.

Boethius zu der Isagoge, der Interpretatio und den Kategorien; ferner von dem nämlichen ungemein fruchtbaren[1]) Übersetzer und Schriftsteller ein Kommentar zu der Topik des Cicero und verschiedene logische Traktate aus seiner eigenen Feder über die Definition, die Division, den kategorischen und hypothetischen Syllogismus. »Man findet alle diese Schriften zitiert bei den Autoren des IX. Jahrhunderts« [2]), erklärt Hauréau auf Grund seiner eingehenden Untersuchungen und Cousin[3]) entdeckte in der Bibliothek von St. Germain ein altes Manuskript aus der Karolingerzeit, das sämtliche oben genannten dialektischen Traktate enthält mit Randglossen von der Hand des Mönches Heiricus von Auxerre, eines Zeitgenossen Karls des Kahlen. Es läßt sich also mit ziemlicher Genauigkeit feststellen, worin die dialektisch-philosophische Bibliothek der großen Theologen des IX. Jahrhunderts bestand.[4])

Wenn dieselbe zwar auch nicht, wie wir sehen, eine weit ausgedehnte[5]) genannt werden kann, so »reichte sie doch aus, um den dialektischen Geist, der von Anfang an in den Germanen schlummerte, zu wecken«[6]), zumal man auch hierin wieder den allseits hochgeschätzten Augustinus als leuchtendes Vorbild vor Augen hatte. Beweis dafür ist schon Alkuin, der intellektuelle Bahnbrecher der ganzen christlich-

[1]) Hat er doch, wie aus dem Briefe des Königs Theodorich an ihn hervorgeht, außer Aristoteles noch Archimedes, Pythagoras, Ptolemäus, Nicomachus und Plato übersetzt, in der Absicht, das von den alten Philosophen Erforschte unter möglichst genauer Anlehnung an das Original und zugleich in leicht verständlicher Form der Nachwelt zu überliefern. Diese letzten Übertragungen sind leider beim Einfalle der Germanen in Italien verloren gegangen (Hauréau, p. 113).

[2]) Hauréau, p. 114.

[3]) Cousin, Ouvrages inédits d'Abélard, Append. p. 618 sq; cf. Hauréau, p. 184 sq.

[4]) So zählt Rémusat, p. 311 und 314 im einzelnen auf, welche dialektische Schriften speziell Beda, Alkuin und Remigius von Auxerre benützten; cf. Hauréau, p. 124.

[5]) Vgl. ferner hierüber: Prantl, Bd. II, S. 3, 4; Stöckl, Geschichte der Philosophie, S. 380; Ritter, Bd. VII, S. 68 ff.; Kaulich, S. 12, 13.

[6]) Realenzyklopädie, Bd. XIII, S. 653.

germanischen Kultur, welcher in seinem theologischen Hauptwerke »De fide sanctae et individuae Trinitatis« trotz des ausgesprochenen Traditionalismus es in seinem Widmungsschreiben an den Kaiser als einen der Zwecke seiner Darlegungen bezeichnet, ersichtlich zu machen, wie nützlich und notwendig das von Karl dem Großen angeordnete Studium der Dialektik für den Betrieb der Theologie sei, was sich von selbst jedem aufdränge, welcher des hl. Augustin Bücher »über die hl. Dreifaltigkeit« zum Gegenstande seines Studiums gemacht habe.[1] »Und in der Tat«, sagt Ebert sehr treffend, »tritt die kulturgeschichtliche Bedeutung des Werkes vor allem darin zutage, daß dies neue System der Dogmatik, so unvollkommen es war und so wenig originell, da es durchaus auf Augustinischer Grundlage ruhte, zu spekulativem Nachdenken wieder aufforderte und die Notwendigkeit einer philosophischen Vorbildung zeigte.«[2] Denn es liegt auf der Hand, daß durch dialektische Schulung das selbsttätige Denken angeregt wird. Bezeichnet doch auch Alkuin[3] und nach seinem Vorgange sein Schüler Rabanus Maurus[4] die Dialektik hauptsächlich als die Kunst, welche befähigt, das Wahre von dem Falschen zu unterscheiden.

Und so begann im IX. Jahrhundert infolge der Pflege des dialektischen Studiums[5] der denkende Geist, sich allmählich nicht bloß rezeptiv zu verhalten; er besann sich

---

[1]) Migne t. CXI, 11 sq.: »Ut convincerem eos, qui minus utile aestimabant, vestram nobilissimam intentionem dialecticae discere velle rationes, quas beatus Augustinus in libris de sancta Trinitate adprime necessarias esse putavit.« Cf. Epist. 242, Migne t. CI, 780.

[2]) Ebert, S. 21, 22.

[3]) Rémusat, p. 311; Hauréau, p. 141: »Disciplina rationalis quaerendi, definiendi et disserendi, etiam et vera a falsis discernendi potens.«

[4]) De instit. cleric., lib. III, cap. 20.

[5]) Namentlich im westfränkischen Reiche, dem von Karl dem Kahlen regierten Gebiete, herrschte reger Eifer im Studium der Dialektik und im Anschlusse daran ist vornehmlich die Pflege der dogmatisch-polemischen Theologie dominierend, während in Ostfranken, dem heutigen Deutschland, mehr die grammatischen und allgemein-wissenschaftlichen Studien und auf dem Felde der Theologie Bibelerklärungen vorherrschend erscheinen (Ebert, S. 119, 120, 203; Schrörs, S. 3), so daß sogar dogmatische Streitfragen,

immer mehr auf sich selbst und betrachtete es neben dem herrschenden Sammeleifer als seine zweite Aufgabe, den Inhalt der traditionellen Überlieferung vorerst wenigstens in einzelnen Lehrpunkten dem denkenden Selbstbewußtsein nahe zu bringen. Es eröffneten sich dem dialektischen Grübeln neue Probleme, die aber bloß als Einzelfragen behandelt wurden, ohne daß man sich — abgesehen von Skotus — bereits so weit vorwagte, dieselben im Rahmen eines abgeschlossenen wissenschaftlichen Systems als ein organisches Ganzes zusammenzufassen.[1]) Jedoch war durch solche Kleinarbeit jener große Entwicklungsprozeß eingeleitet, in welchem die spekulative Wissenschaft des Mittelalters im Laufe der folgenden Jahrhunderte in ihrem theologischen Systeme zu herrlichen Formen sich kristallisieren sollte, um dieses scholastische, philosophisch-theologische System als die Universalwissenschaft hinzustellen, das auch vor dem Forum des Denkens sich rechtfertigen lasse, an dem sogar alle übrige Erkenntnis sich orientieren müsse. Denn jetzt schon trat neben dem ausgesprochenen religiösen Interesse, das bisher in der Produzierung des Inhaltes des Dogmas und in der kirchlichen Fixierung desselben seine Befriedigung gefunden hatte, mehr

---

die in Deutschland sich erhoben hatten, erst in Frankreich wahrhaft ausgefochten wurden, wie z. B. die in der Einleitung erwähnte Kontroverse de partu Virginis. So bereitet sich Westfrancien, in dessen Gebiet auch das Kloster Corbie, die Geburtsstätte der ersten Abendmahlskontroverse, liegt, jetzt schon vor, der Hauptherd der mittelalterlichen Spekulation, der scholastischen Philosophie und Theologie, zu werden, wie dies in einem treffenden Bonmot ein gewisser Jordanus von Osnabrück um 1285 ausgesprochen: »Die Römer haben das sacerdotium, die Deutschen das imperium, die Franzosen das studium erhalten« (Lorenz, Geschichtsquellen. 2. Aufl., Bd. II, S. 296). Es sei zur Bestätigung des Gesagten nur noch an die bekannte Tatsache erinnert, daß Rabanus Maurus, als er in Fulda nichts mehr lernen konnte, sich in die Klosterschule von Tours begab und sich dort sicherlich seine dialektische Ausbildung holte (Hauréau, p. 138).

[1]) Zwar zeigte sich eine systematisierende Tendenz schon früher in den beiden großen Werken: »Ἔκδοσις ἀκριβὴς τῆς ὀρθοδόξου πίστεως« des Johannes Damascenus und in den »Libri tres sententiarum« des Isidor von Sevilla. Aber die hier bloß äußerlich ohne inneren organischen Zusammenhang geschehene Aneinanderreihung kann nicht den Anspruch auf ein wissenschaftliches System machen.

in den Vordergrund das Interesse des reflektierenden Verstandes, welchem das Dogma nicht bloß Sache des Glaubens. sondern auch Sache des Wissens[1]) sein sollte. Die Frage über das Verhältnis des Glaubens und Wissens, welche zwar schon in der Blüteperiode der Patristik von einzelnen hervorragenden Kirchenlehrern, namentlich von Augustinus, in ihrer tieferen Bedeutung erfaßt worden war, aber noch kein allgemeineres Interesse für eine Zeit haben konnte, welche erst darüber mit sich einig werden mußte, was sie im Dogma zu glauben hatte, wurde in der Karolingischen Renaissance in weiterem Umfange als das große mittelalterliche Zeitthema angebahnt, auf welches in der Tat alle Bestrebungen der kommenden Scholastik eine nähere oder entferntere Beziehung haben.

Dieses Bestreben, rationelle Einsicht in die Glaubenslehre zu erlangen und sich über einzelne Punkte derselben Rechenschaft zu geben, manifestiert sich unter den verschiedenen dogmatischen Bewegungen des IX. Jahrhunderts nirgends augenscheinlicher und klarer als im sogenannten ersten Abendmahlsstreite[2]), bei dessen sämtlichen Teilnehmern[3]) mehr oder minder unschwer das dialektische

[1]) Interessant speziell für unsere Abhandlung ist es, zu lesen, wie Paschasius Radbertus, der Vater der Abendmahlskontroverse, dieser Frage eine eingehende Untersuchung angedeihen läßt in seinem dialektisch bedeutendsten Werke »De fide, spe et caritate« — lib. I, c. 7, Migne t. CXX, 1405, 1406 — und bereits zu dem die mittelalterliche Scholastik beherrschenden Grundsatze gelangt, welchen der hl. Anselm am striktesten in den Worten ausdrückte: »Credo, ut intelligam«. Eine der bezeichnendsten Stellen in Radberts Buch ist wohl diese: »Porro illa, quae de Deo divinitus dicuntur, credibilia quidem sunt simul et intelligibilia; sed nisi credantur prius, nunquam intelliguntur«, die in folgenden Sätzen gipfelt: Die Vernunfttatsachen werden geglaubt und auch gewußt; die göttlichen Wahrheiten werden zunächst bloß geglaubt, dann aber auch gewußt; der Glaube geht dem Wissen zeitlich voran; in der Ewigkeit jedoch werden wir nur wissen.

[2]) Cf. Mabillon, l. c: »Sed quando huc se semel intrusit humana Philosophia, simul exortae sunt lites infinitae.« Gerbert Martinus, l. c. p. 223.

[3]) Es sei hier vorläufig kurz auf ein Urteil über die beiden Hauptschriften der Abendmahlskontroverse hingewiesen: So schreibt Stauden-

Interesse auf Augustinischer Grundlage den treibenden Faktor bildet, während in den früheren Perioden vor allem die wie Glied an Glied sich reihenden und aufeinander folgenden Häresien den Anlaß zur schärferen Ausprägung der Glaubenswahrheiten abgaben. Niemand unter allen Theologen, welche damals über das eucharistische Mysterium geschrieben haben, dachte daran, dem feststehenden Kirchenglauben zu nahe zu treten, nicht einmal Skotus Erigena, obwohl die Überschätzung, welche dieser britische Philosoph der Dialektik wie später Berengar zuteil werden ließ, einer Erschütterung, wenn nicht Untergrabung der überlieferten Kirchenlehre gleichkam. Beide gingen nämlich so weit, den eigentlichen Schwerpunkt ihrer gesamten Argumentation in die dialektische Operation zu verlegen, derselben in den Resultaten, die sie erzielte, sogar konstitutive oder normative Bedeutung zuerkennend, während sonst die Theologen des Zeitalters unerschütterlich festhaltend an dem allgemeinen Kirchenglauben mit Hilfe der Dialektik nur im einzelnen ein tieferes Verständnis desselben bezweckten, jedoch so, daß die Waffen, deren man sich bei der diesbezüglichen dialektischen Bearbeitung bediente, der Rüstkammer der patristischen Tradition entnommen waren, die Kirchenväter also als die anerkannt höhere normierende Autorität galten. Es liegt auf der Hand, daß wir bei einer solchen Behandlung der Glaubenswahrheiten nicht gerade große Ansprüche an den im IX. Jahrhundert zu erwartenden Fortschritt in rationeller Erfassung, Durchdringung und Weiterbildung des Abendmahlsmysteriums stellen dürfen.

Gehen wir, um die Genesis der Ideen weiter zu verfolgen, von den die erste Abendmahlsbewegung bedingenden Voraussetzungen mehr allgemeiner Natur zu den spezielleren Verursachungen derselben über, so wird die sich

maier, S. 201, bezüglich des Paschasius Radbertus: »Wir sehen an Radbert schon, obgleich er nicht immer glücklich darin war, das Streben des Zeitalters, das Glauben zum Wissen zu erheben.« Und über Ratramnus urteilt Thomasius, S. 57: »Das Interesse des Wissens am Dogma tritt in den Vordergrund, während in der alten Kirche das Religiöse, das Interesse des Glaubens, das herrschende gewesen war.«

uns aufdrängende Frage dermaßen zu formulieren sein, warum denn der sich regende dialektisch-theologische Forschungstrieb gerade der Eucharistielehre sich zuwandte. Verschiedene Momente wirkten zusammen — wir reduzieren sie vornehmlich auf fünf —, auf welche wir die im Karolingischen Zeitalter sich betätigende Fortbildung der Theorie vom Abendmahle zurückführen möchten.

Falsch ist die Auffassung, die Rückert [1]) und andere vertreten, als ob eine seit Ende des VIII. Jahrhunderts in der fränkischen Kirche sich geltend machende Neigung zum sogenannten Symbolismus [2]) Augustins, die mit dem Exegeten Druthmar ihren Einzug sogar in das Kloster Corbie gehalten habe, die direkte Ursache gewesen wäre, das Abendmahlsmysterium ex professo in den Bereich gelehrter Diskussion zu ziehen. Der Anstoß hiezu ging keineswegs von einer negativen, destruktiven Tendenz aus, sondern führt uns auf durchaus positiven Boden.

Das Streben, eine tiefere Einsicht in den Glauben zu erlangen, war, geweckt durch die dialektischen Studien, einmal vorhanden. Was liegt aber näher, als daß dasselbe sich zuerst auf einem Felde betätigte, wo der Glaube der Kirche tagtäglich seinen lebendigsten Ausdruck in der praktischen

---

[1]) Rückert, S. 50—52; Baumgarten, S. 417; v. Noorden, S. 101, 102; Steitz-Hauck in der protestantischen Realenzyklopädie, Bd. XV, 809; bes. Basnage, p. 903—906.

[2]) Wie wenig von einer symbolischen Abendmahlslehre der betreffenden Theologen die Rede sein kann, siehe besonders Schnitzer, S. 128—132. Symbolisch oder spiritualistisch klingende Ausdrücke finden sich gerade so gut bei Paschasius, der jenem Symbolismus entgegengetreten sein soll. Man braucht übrigens nur dessen Hauptwerk »De corpore et sanguine Domini« aufmerksam durchzulesen, um zu erkennen, daß dasselbe auch nicht die geringste Spur einer polemischen Tendenz an sich trägt. Vielmehr ist der Stil ruhig und gemessen, durchaus nicht im Kontroverston gehalten, wie er gewöhnlich bei Streitschriften angewendet zu werden pflegt. Auf dieses Moment machten schon Arnauld, tom. I, p. 737; Hist. lit. t. V, 295; Mabillon, Acta S.S., Saec. IV. P. II, n. 24; Natalis Alexander, t. XII, p. 438 den Kalvinisten gegenüber aufmerksam und auch Pagi, t. XIV, p. 173 erwähnt desselben.

Liturgie fand[1])? Wenn irgendwo, so verbindet sich hier das dialektisch-spekulative Interesse mit dem kirchlich-praktischen. Bildet doch die liturgische Opferfeier den Mittelpunkt der heilswirkenden Tätigkeit der Kirche, die immersprudelnde Quelle, aus welcher sie die Fülle der in ihr hinterlegten Gnaden kontinuierlich der gläubigen Gemeinde zuleitet. Auch mußte der erziehliche Einfluß der Liturgie bei den germanischen Völkern um so größer sein, als sie allenthalben sofort ihre volle, reiche Pracht entfalten und so die ihr eigenen gedeihlichen Wirkungen auf Sinn und Herz nicht verfehlen konnte. Das lebhafte, wissenschaftliche Interesse, das infolgedessen selbstverständlich schon um der didaktischen und erzieherischen Verwendung willen die Theologen des IX. Jahrhunderts für ein weitergehendes Verständnis der Meßliturgie und für ein tieferes Eindringen in den geheimnisvollen Sinn der einzelnen liturgischen Formeln hegten, hatte auch bald in den Meßdeutungen des Amalarius[2]) und Florus[3]) Ausdruck gefunden. Beide[4]) Arbeiten, von denen die erstere in systematischer Form eine ausgesprochen mystisch-allegorische Auslegung der Liturgie, die andere ganz entgegengesetzt die trockensten Wort- und Satzerklärungen enthält, konnten jedoch dem vorhandenen Bedürfnis nicht genügen, hatten vielmehr die Lücke, welche die Patristik beim Aufbau des Dogmas ob des Mangels einer eingehenden Bearbeitung der theoretischen Eucharistielehre zurückgelassen, nur noch fühlbarer zum Bewußtsein gebracht.

Denn schon früher gleich bei Beginn der Karolingischen Renaissance mußte dieser Mangel empfindlich bemerkt werden, da der Bilderstreit sowohl im Orient wie im Okzident das Altarsgeheimnis als Analogie in die Debatte zog. Unter den äußerst schwachen und haltlosen Gründen,

[1]) Auf dieses Moment weisen im Gegensatze zu den oben genannten protestantischen Theologen auch Harnack, S. 285; Baumgarten, S. 417; Hase, S. 228, hin.

[2]) Libri IV de ecclesiasticis officiis und eclogae de officio missae, Migne, tom. CV.

[3]) Liber de expositione missae, Migne, tom. CXIX.

[4]) Vgl. hierüber Mönchemeier, S. 206, 207.

mit denen das sogenannte Ikonoklastenkonzil von Konstantinopel im Jahre 754 die dortselbst dekretierte Verwerfung der Bilderverehrung zu rechtfertigen suchte, war auch der gewesen, daß die Eucharistie allein das wahre und rechtmäßige Bild des Erlösers sei, dem kein anderes künstlerisches Bild gleichkomme [1]. Dieser Aufstellung gegenüber verwahrte sich das ökumenische Konzil von Nicäa (787) mit dem Hinweis, daß die Eucharistie weder von den Aposteln, noch von den Vätern Bild genannt worden sei. Nach der Konsekration sei vielmehr der Leib und das Blut des Herrn Jesu Christi vorhanden [2]; vorher seien die eucharistischen Elemente Bilder [3] nur im weiteren Sinne zu nennen. Obwohl sonst die Beschlüsse des zweiten Nicänums bekämpfend, stimmten die sogenannten Karolinischen Bücher, die jedenfalls größtenteils das Werk Alkuins [4] sind, in der Verwahrung gegen die angezogene Parallele mit ihm überein und erklärten, um jeder Identifizierung von Altarssakrament und Bildern vorzubeugen: »Nicht ist das Mysterium des Leibes und Blutes des Herrn ein Bild zu nennen, sondern Wahrheit, nicht Schatten, sondern Leib, nicht ein Vorbild des Zukünftigen, sondern das, was durch die Typen angedeutet wurde« [5]. Nehmen wir noch dazu, daß die Nachwirkungen des Bilderstreites bis in die Regierungszeit Karls des Kahlen hinüberreichen [6], so ist die Einflußnahme dieser Verhandlungen auf die sich vorbereitende Abendmahlsbewegung, wenn auch nicht gerade als ein besonders hervorragendes Moment, so doch nicht ganz gering anzuschlagen.

Von ungleich größerer Bedeutung war die bereits konstatierte Tatsache selbst, daß in unserem Zeitalter bezüglich

---

[1]) Mansi, t. XIII, p. 261.

[2]) Ibidem, p. 265: »Μετὰ δὲ τὸν ἁγιασμὸν σῶμα κυρίου καὶ αἷμα Χριστοῦ λέγονται καί εἰσι καὶ πιστεύονται.«

[3]) Ἀντίτυπα.

[4]) Vgl. hierüber besonders Bähr, S. 346.

[5]) Lib. IV, c. 14.

[6]) So widmete z. B. Jonas, Erzbischof von Orleans, seine drei Bücher »De cultu imaginum«, die gegen den übertriebenen radikalen Standpunkt des Claudius gerichtet waren, dem Kaiser Karl dem Kahlen. Siehe Ebert, S. 226, 227.

des Abendmahlsmysteriums weder von seiten der Väter und Kirchenschriftsteller eine bestimmte und ausführliche Fassung, noch weniger durch das offizielle kirchliche Lehramt eine dogmatische Fixierung und Formulierung vorlag, weshalb die Bestrebungen zur baldigsten Gestaltung einer wissenschaftlichen Abendmahlstheorie um so begreiflicher erscheinen.

Seither war nämlich das Augenmerk der Geister hauptsächlich auf die Fundamentalsätze des Christentums, Trinität, Inkarnation, Gnadenlehre gerichtet und die Kirchenväter hatten ihre ganze Kraft einzusetzen, um in diesen wichtigsten Fragen den so vielseitigen Anprall der Häresien zurückzuschlagen. Bekanntlich war von jeher die Anfechtung der einzelnen Glaubenswahrheiten ausschlaggebend oder wenigstens von großem, mittelbarem Einfluß für die Ausbildung der kirchlichen Lehrbegriffe, für deren wissenschaftliche und kanonische Feststellung. Da nun aber die Eucharistie im patristischen Zeitalter nie Gegenstand eines häretischen Angriffes oder nur einer theologischen Kontroverse gewesen ist, so lag für die Väter auch keine Veranlassung vor, sich eingehender darüber auszusprechen. Sie begnügten sich, gerade so wie die Theologen zu Beginn der Karolingischen Renaissance, wie z. B. Alkuin, Theodulph, Ahyto, Leidrad, Agobard, Druthmar, Amalarius und Florus, gelegentlich ihre eucharistischen Bemerkungen in ihren Schriften, soweit das gerade vorliegende Interesse es als zweckmäßig erscheinen ließ, einzuflechten; aber ex professo in ausführlicher, erschöpfender oder gar systematischer Weise haben sie die Abendmahlsfrage nicht behandelt. Aus den nämlichen Gründen hatte man sich bisher auch auf den ökumenischen Konzilien noch nicht mit der Eucharistie, überhaupt nicht mit der Sakramentenlehre, beschäftigt und waren hierüber im Gegensatze zu den trinitarischen und christologischen Dogmen noch keine definitiven, autoritativen Lehrentscheidungen getroffen worden.

Aber doch lieferte die eucharistische Tradition, in den Schriften der Väter zerstreut, dem aufwachenden Forschungseifer so viel Stoff, daß der durch das dialektische Studium

mächtig angeregte Menschengeist sich angetrieben fühlen konnte, mit dem vorgefundenen Kapital emsig zu wuchern, wobei als ein die Entwicklung vorzüglich förderndes Moment zu beachten ist, daß das Abendmahlsmysterium dem dialektischen Forschen und Grübeln an sich schon die geeignetste Grundlage darbot. »Denn die Dialektik, die stets differenzierte, ist nirgends mehr an ihrem Platze, als wo es sich um zwei Objekte handelt, die beziehungsweise Eins und beziehungsweise verschieden sind. So ist die Zweinaturenlehre ihr eigenstes Gebiet, so auch die Abendmahlslehre mit ihren irdischen Elementen und ihrer himmlischen Gabe« [1]), bemerkt treffend Harnack. Und in der Tat sehen wir jetzt auf Jahrhunderte hinaus die Eucharistie bebaut als das ergiebigste Versuchsfeld für die verschiedensten, bei ihr möglichen dialektischen Distinktionen zwischen der sichtbaren Form und dem unsichtbaren Inhalte, zwischen dem sakramentalen und historischen Christus u. s. w.

Damit ist zugleich auch das letzte, und zwar jenes Moment angedeutet, welches insbesondere für die speziellen Gesichtspunkte, von denen aus man an die weitere Gestaltung und Fortbildung der Eucharistielehre herantrat, von maßgebendstem Einfluß war. Diese Gesichtspunkte waren nämlich prinzipiell durchaus christologischer Natur. Auf den innigen Konnex, wie er zwischen Inkarnation und Eucharistie besteht, haben schon die Väter aufmerksam gemacht; ja, wenn sie sich zu einer tieferen, wissenschaftlichen Besprechung eucharistischer Fragen erheben, geschieht es in der Regel nur, um mit Hilfe der auch von den Häretikern allseits festgehaltenen realen Präsenz deren Irrtümer auf christologischem Gebiete ad absurdum zu führen, da in logischer Konsequenz indirekt auch die Abendmahlslehre in ihrem sicheren Bestande durch die Aufstellungen des Doketismus, Gnostizismus, Nestorianismus und Monophysitismus gefährdet war [2]). Die erste nennenswerte Häresie,

[1]) Harnack, S. 349.

[2]) Verschiedene patristische Belege hierfür sind zusammengestellt in meinem Buche über »die Eucharistielehre des heiligen Johannes Chrysostomus«, Freiburg 1900, S. 304. Vgl. Heinrich, Bd. IX, S. 534. So sagt

die auf germanisch-romanischem Boden, speziell in Spanien, erwuchs, der Adoptianismus, war christologischer Art und bedeutete nichts anderes schon nach der Auffassung der zeitgenössischen Gegner als ein Zurückfallen in den Nestorianismus. Es ist das charakteristischste Zeichen für die Präponderanz der fränkischen Kirche und das Interesse, das man dort solchen Fragen entgegenbrachte, daß der ganze Kampf hauptsächlich innerhalb ihres Gebietes ausgefochten wurde, auf fränkischen Synoden, wie zu Regensburg 792 und zu Frankfurt 794 sowie durch die literarische Beteiligung der hervorragendsten fränkischen Theologen Alkuin, Paulinus und Agobard. Die bereits in der Einleitung eingehend berührte Kontroverse »de partu Virginis« bezeugte noch mehr als der adoptianische Streit, daß das gesamte theologische Denken des Zeitalters in erster Linie von christologischen Ideen beherrscht war. Wenn dabei Sätze wie »Geburt Christi bei geschlossenem Leibe seiner Mutter, Auferstehung desselben bei verschlossener Grabeshöhle und Erscheinung unter den Jüngern bei geschlossener Türe« eifrigst besprochen oder als Analogieen gebraucht wurden, so ist dies ein Beweis, daß damals die Frage über das Verhältnis des Leibes Christi zum Raume im dialektisch-spekulativen Denken eine große Rolle zu spielen begann. Von da aus war es nur ein ganz kleiner Schritt, die weiteren Konsequenzen zu ziehen und die einmal aufgeworfene, prinzipiell christologische Frage vom historischen Leibe Christi auszudehnen auf den eucharistischen [1]). Tatsächlich treten auch in der kommenden ersten Abendmahlsbewegung, noch mehr in der fortbildenden Spekulation der Scholastik, soweit dieselbe in ihrer Systematik mit der

---

auch Paschasius Radbertus, Epist. ad Frudeg. Migne CXX, 1362, »daß bisher noch niemand über die Eucharistie geirrt habe, der nicht zugleich bezüglich der Person Christi von falschen Ansichten befangen gewesen sei.«

[1]) Wie sehr die Geister allseits sich hiermit beschäftigten, dafür ist charakteristisch die Frage, die ein hochangesehener Mann, ein gewisser Rambertus, wahrscheinlich Laie, einem Mönche Ernulf vorlegte: »Si integer Christus sumitur, utrum solum corpus sine anima aut etiam anima cum corpore sumitur?« Gerbert Martinus, l. c. p. 227.

Eucharistie sich beschäftigte, folgende Punkte in den Vordergrund des Interesses, die alle den engsten Konnex mit dem bisherigen Entwicklungsgang [1]) des Inkarnationsdogmas und so ihre ursprünglich und eigentlich christologische [2]) Qualität nicht verkennen lassen: Welches sind die eigentümlichen Eigenschaften des in dem Opfer der Kirche geheimnisvoll gegenwärtigen Leibes Christi? Ist dieser Leib sinnlich-körperlich, räumlich oder nicht; oder ist er als pneumatischer Leib ohne alle Räumlichkeit? Sodann, wie verhält sich dieser mystische Leib, der auf Tausenden von Altären zugleich ist, zu dem ehemals irdischen und nunmehr im Himmel verherrlichten? Ist es ein und derselbe Leib oder

---

[1]) Treffend kennzeichnet Ampère, l. c. p. 98, diese Entwicklung des Fundamentaldogmas des Christentums folgendermaßen: Zuerst zur Zeit des Arianismus hat man gesucht, sich Rechenschaft zu geben von der Natur Gottes und seines Logos. Es war dies eine Frage »de la théologie metaphysique, ontologique.« Sodann ging man daran, zu definieren die Beziehung der göttlichen und menschlichen Natur in Christus, welches Bestreben den Nestorianismus zeitigte. Die Theologie, die sich hier beschäftigte mit dem Problem der zeitlichen Existenz Christi, »s'est faite de surhumaine humaine, d'ontologique anthropologique.« Endlich kam man dazu, das Mysterium des Logos zu betrachten nicht mehr in seiner Beziehung zur göttlichen Wesenheit, nicht mehr in seiner Beziehung zur menschlichen Natur, sondern in seiner Beziehung zu Brot und Wein, zur »réalité physique.« Die ganze christologische Frage hat also immer mehr den Charakter »d'une abstraite et subtile verloren und ist immer mehr palpable et matérielle« geworden.

[2]) Dieser prinzipiell christologische Charakter der ganzen eucharistischen Bewegung, den besonders Bach, S. 157, 158, betont, wird auch von verschiedenen protestantischen Theologen heutzutage anerkannt, so z. B. von Harnack, S. 285, 354, 355, der noch darauf hinweist, daß im Symbolum des IV. Lateranense 1215 (Mansi XXII, p. 982) »die Abendmahlslehre sofort an das Bekenntnis zur Trinität und Menschwerdung angeschlossen ist. Damit ist auch im Symbol zum Ausdruck gekommen, daß sie mit diesen Lehren aufs engste zusammenhängt, ja mit ihnen eine Einheit bildet.« In dieser offiziellen Heranrückung des Abendmahlsdogmas an die Trinität und Christologie erblickt Harnack sogar »die eigenste und kühnste Tat des Mittelalters«. Vgl. ferner: Baur, Vorlesungen, S. 12; Herzog, S. 512; Noack, S. 124: »Die jetzt neu hervortretenden dogmatischen Erörterungen über die Abendmahlslehre sind nur die ergänzende Konsequenz der Untersuchungen über die Naturen in Christo.«

ein anderer? Daran schloß sich die weitere Frage: Welches ist die Beziehung des eucharistischen Christus zur Natur der auch nach der Konsekration den Sinnen wahrnehmbaren äußeren Elemente?

Der Stein kam ins Rollen durch die wirklich epochemachende Schrift »De corpore et sanguine Domini« des Corbier Mönches Paschasius Radbertus. Nach den eingehenden Untersuchungen Mabillons wird jetzt allgemein angenommen, daß die Zeit der Abfassung in das Jahr 831 zu verlegen ist [1]). Im Jahre 844 zum Abte des Klosters gewählt, widmete Paschasius dasselbe [2]) Werk dem Könige Karl dem Kahlen zu Weihnachten, »der Sitte der Zeit folgend« [3]) als Festgabe. Zwar erklärt der Autor selbst [4]), die direkte und nächste äußere oder persönliche Veranlassung der Schrift sei die Bitte seines Lieblingsschülers Warin [5]), mit dem Beinamen Placidius, des Abtes von Neu-Corvey, gewesen, dem eine Anleitung geboten werden sollte, wie die jungen Sachsen über die Eucharistie zu unterrichten seien [6]). Doch können infolgedessen die im vorhergehenden hervorgehobenen inneren und sachlichen Verursachungen, die mit Macht zur eingehenden

---

[1]) Mabillon, Acta S.S., Saec. IV. P. II, n. 4. 5. Ausführlich auch Hist. lit., t. V, 294.

[2]) Über den Umstand, daß es das nämliche Werk war ohne neue Überarbeitung, verbreiten sich Rückert, S. 326, 327; Ernst, S. 3, wo die Annahme Cellots und anderer, die für eine Verbesserung eintraten, zurückgewiesen wird. So schreibt z. B. Alzog, S. 662: »Paschasius verbesserte sie — die Ausgabe von 831 — für König Karl den Kahlen und vermehrte sie durch Berücksichtigung der inzwischen von Hajmo von Halberstadt und Amalarius von Metz aufgestellten auffallenden Behauptungen«, was nicht richtig ist.

[3]) Mabillon, l. c. n. 16: »Pro more illius aetatis.« Anderswo, Annal. II, 617, läßt Mabillon es dahingestellt, ob es auf Weihnachten oder Ostern geschah.

[4]) In der Praefatio, d. h. epistola ad Carolum Regem, Migne CXX, 1260 und epistola ad Frudegardum, ibid. p. 1356.

[5]) Auf Bitten desselben Warin ist auch das Werk »De fide, spe et caritate« verfaßt; Migne CXX, 1389.

[6]) Ähnlich hatte auch schon Gregor von Nyssa seine Oratio catechetica nicht wie Augustin, Cyrill von Jerusalem, Ambrosius für die Neophyten und Katechumenen selbst, sondern als Hilfsmittel für deren Lehrer intendiert.

wissenschaftlichen Beschäftigung mit der Abendmahlsfrage hindrängten, keineswegs verdunkelt oder als irrelevant bezeichnet werden. Vielmehr fand das allseits empfundene[1]) Bedürfnis der ganzen Zeit, dem auch das Ersuchen des Abtes Warin Ausdruck verliehen hatte, in dem Buche des Paschasius seinen Wunsch erfüllt, wenn auch nicht in völlig befriedigender Weise. So sehr auch die spezifisch didaktischen Zwecke, namentlich in dem frommen, erbaulichen Tone, der bisweilen angeschlagen wird, berücksichtigt werden, so geht das Werk bei weitem über den Rahmen einer bloßen Instruktion hinaus, ja hat hierfür, wie Staudenmaier mit Recht bemerkt und auch nachweist, zum Teil »den verkehrten Weg eingeschlagen«.[2])

Die Bedeutung[3]) des Radbertischen Buches liegt kurz zusammengefaßt darin, daß es als die erste Monographie über das Abendmahlsmysterium auf dem sicheren Boden der heiligen Schrift und Tradition vermittelst der Dialektik die kirchliche Lehre von der Eucharistie nach allen Seiten hin zusammenhängend und einheitlich zu untersuchen und durchzuführen bestrebt ist und dies vor allem bezüglich der Wesensverwandlung des Brotes und Weines in den historischen Leib Christi mit einer Deutlichkeit und Bestimmtheit, wie man bisher noch nie an diese Fragen herangetreten war. Unter Benützung augustinischer Gedanken werden die ersten festen Anhaltspunkte gegeben für eine begriffliche Ver-

[1]) So berichtet Radbert selbst, seine Abhandlung »habe vielen das tiefere Verständnis dieses Mysteriums vermittelt, so daß sie würdig von Christus zu denken vermögen«. (Epist. ad Frudeg., Migne CXX, 1356.) Sogar das X. Jahrhundert ist voll des Lobes, wie z. B. der heilige Odo von Clugny: »Auch der Gebildete wird aus der Lektüre des Buches so viel lernen, daß er bisher über dies Geheimnis nichts gewußt zu haben vermeint.« (Siehe Mabillon, Annal. III, 62; Nat. Alex., t. XII, p. 448.) Und der schon öfters erwähnte Anonymus urteilt, Radberts Schrift sei »sehr nützlich« und »könne überhaupt nicht hoch genug geschätzt werden«. (Pez, thes. anecd. t. I, P. II, p. 134, 137.)

[2]) Staudenmaier, a. a. O. S. 200.

[3]) Eine eingehende Erörterung der Abendmahlslehre des Paschasius ist neuerdings zu finden bei Rückert, S. 322—376; Hausherr, S. 105—459; Bach, S. 172—190; Schnitzer, S. 133—150; Choisy, p. 4393; Ernst, S. 6—82.

arbeitung und Fassung der Abendmahlslehre und namentlich durch die markante Hervorhebung des christologischen Momentes war die Perspektive eröffnet auf die zahlreichen anderen Fragen. die in der Folge die Geister beschäftigten.

Paschasius Radbertus erklärt selbst in seinem Briefe an Frudegard, daß seine Lehre die Lehre der katholischen Kirche sei, indem die anders Denkenden »sich verfehlten gegen Gott den Herrn und die ganze Kirche« und gegen das, »was der gesamte Erdkreis glaube und bekenne«.[1] Mabillon meint, und dies mit Recht, den Satz aufstellen zu dürfen, »die Übereinstimmung zwischen Radbert und dem katholischen Glauben erscheine so groß, daß es fast einerlei sei, ob man diesen oder jenen bekämpfe oder verteidige«.[2] Wenn es im Laufe der Jahrhunderte auch nicht an protestantischen Theologen fehlte, welche den Abt von Corbie zum Anhänger der symbolischen oder kalvinistischen Abendmahlsauffassung stempelten [3]) oder wenigstens der Ansicht Raum gaben, es bestehe zwischen ihm und der katholischen Theorie bei Fassung der Begriffe in wesentlichen Punkten eine erhebliche Differenz [4]), so begegnet uns in neuerer Zeit bloß Ebrard als einziger weißer Rabe, welcher in Paschasius Radbertus einen Vertreter des späteren Calvinismus erblickt, indem seine Meinung in dem Hauptwerke »De corpore et sanguine Domini« dahin gehe, »daß Brot und Wein die Kraft empfangen, bedingt, nämlich für den gläubigen Kommunikanten, die geistliche Vereinigung mit Christo zu vermitteln«.[5]) Gegen eine solche ungerechtfertigte Inanspruchnahme, die zu der Ausflucht greifen mußte, zu distin-

[1]) Epist. ad Frudeg., Migne CXX, 1363: »Contra ipsum Dominum et contra omnem Christi Ecclesiam agere . . . . quod totus orbis credit et confitetur.«

[2]) Mabillon, Acta S.S., Saec. IV, P. II, n. 21.

[3]) Im einzelnen angeführt bei: La Perpétuité, t. I, p. 727, 728; Natal. Alex., t. XII, p. 434; Schnitzer, S. 147.

[4]) Vgl. hierüber: Schnitzer, S. 148.

[5]) Ebrard, Handb. d. christl. Dogmen- u. Kirchengeschichte, Bd. II, S. 28; ebenso, Das Dogma vom Abendmahl, Bd. I, S. 411. Doch habe sich Radbert in seinem Briefe an Frudegard und im Kommentar zu Matth. der jetzigen römischen Theorie genähert. (Handbuch, S. 32, und Dogma vom Abendm., S. 431, 432.)

guieren zwischen sprachlicher Darstellung und eigentlicher Vorstellung des Autors, glaubte man selbst von protestantischer Seite die Stimme erheben zu müssen, indem z. B. Dieckhoff von »einer hyperkünstlichen Unterscheidung«[1]) Ebrards spricht, Kurtz dessen ganze Interpretation »eine Eskamotage oder Taschenspielerei«[2]) nennt, da nicht zu leugnen sei, daß Paschasius die reale Präsenz und die Wesenswandlung in ganz katholischem Sinne gelehrt habe. Aber wenigstens suchten die meisten protestantischen Theologen dieses Zugeständnis durch eine andere, historisch völlig unbegründete Auffassung einzuschränken, Radbert sei der eigentliche Urheber der Brotverwandlungslehre, er habe die fragliche Theorie der Kirche erst aufgedrungen[3]) oder er habe »die Verwandlungslehre, die in der kirchlichen Praxis und im Volksglauben schon längst Wurzel geschlagen, auch theologisch zu rechtfertigen unternommen«[4]). Dabei habe nämlich Paschasius speziell die sinnlich-materielle Richtung, welche die Kirche eingeschlagen, wissenschaftlich vertreten, d. h. die wachsende Tendenz der Zeitfrömmigkeit repräsentiert, welche bestrebt ist, »der Realität der göttlichen Dinge im möglichst greifbaren Mysterium, im magischen Hineingreifen der Gottheit in die sinnliche Welt, gewiß zu werden«.[5]) Andere, und zwar die neuesten[6]) protestantischen Theologen, wollen in dem Radbertischen Lehrsystem eine eigentümliche Kombination augustinisch-spiritualistisch-symbolischer und volkstümlicher realisti-

---

[1]) Dieckhoff, S. 13, 14.

[2]) Kurtz, S. 487; vgl. noch ebenso Rückert, S. 322; Gieseler, S. 119, Anmkg. 4.

[3]) Eine Anzahl von Theologen nennt Schnitzer, S. 147.

[4]) Kurtz, S. 90; Realenzyklopädie, Bd. XV, 811.

[5]) Möller W., Lehrbuch d. Kirchengeschichte, S. 190. Manche, wie von Noorden, S. 106, erblicken in der Prädizierung der Verwandlungstheorie durch Paschasius und Hinkmar einen symptomatischen Ausfluß der hierarchischen Herrschergelüste, da ob der Konsekrationsgewalt das Priestertum mit einem höheren mystischen Nimbus umgeben worden wäre und so die mittelalterliche erstrebte Weltherrschaft der Kirche eine tiefere Fundierung erhalten hätte.

[6]) Z. B. Loofs, S. 234; Harnack, S. 288—290; Seeberg, S. 21, 22; Steitz in Herzogs Realenzyklopädie, Bd. XII, 477.

scher Vorstellungen erblicken, wobei jedoch das realistisch-metabolische Moment bei weitem vorherrsche, während bisher beide Elemente sich friedlich nebeneinander behauptet hätten.

Gegenüber dieser verschiedenartigen Interpretation, die wir glaubten, kurz andeuten zu sollen, um später nicht allzu sehr Erstaunen zu erregen ob der noch größeren Mannigfaltigkeit bei Beurteilung der Ratramnischen Lehre, begegnen uns auf akatholischer Seite auch solche Theologen,[1]) wenn auch nur wenige, welche der wahren Bedeutung der Radbertischen Abendmahlstheorie wirklich gerecht zu werden verstehen. So z. B. schreibt Dieckhoff, es sei falsch, zu behaupten, »daß Paschasius die Transsubstantiationslehre etwa zuerst gelehrt oder dieselbe auch nur sicherer begründet habe, als dies früher geschehen war..... Er unterscheidet sich von der Lehre früherer nur dadurch, daß er den Vorgang der Transsubstantiation und die Voraussetzungen desselben bestimmter erfaßt und in dieser Bestimmtheit offen und rückhaltlos ausspricht.«[2]) Und Rückert kommt am Schlusse seiner gründlichen Untersuchung zu dem Resultate: »Dies ist die Lehre des Paschasius.... Neu ist sie nicht; es wäre grundfalsch, das zu meinen. Es ist kaum ein Satz darin, der nicht bei den alten Lehrern längst ausgesprochen oder doch angedeutet und durch den kirchlichen Meßdienst allgemein verbreitet ist. Nur der Satz, daß im Abendmahle derselbe Leib gegeben werde, der von Maria geboren, gekreuzigt und auferstanden, wird bestimmter und entschiedener ausgesprochen, überhaupt die ganze Vorstellung vollständiger entwickelt als zuvor.«[3]) Diese beiden Urteile erhalten eine Ergänzung in der oben als andersdenkend erwähnten protestantischen Realenzyklopädie: »Trotzdem ist dem Verfasser der bewußte und tiefere Zweck nicht abzustreiten, den gesamten traditionellen

[1]) Auch der deutsche Denker Lessing, der bekanntlich Berengars Buch »De sacra coena« in der Bibliothek zu Wolfenbüttel vorgefunden und dem Staub der Vergessenheit entrissen, tritt in seiner Schrift über Berengar gegen die Charakterisierung des Paschasius als eines Neuerers auf. (Lessings sämtliche Werke, herausgegeben von Lachmann, Bd. VIII, 814 ff.)

[2]) Dieckhoff, S. 36.

[3]) Hilgenfelds Zeitschrift, a. a. O. S. 376; vgl. S. 25, 26, 321, 517.

Stoff über die Abendmahlslehre umfassend und einheitlich zu behandeln.«[1])

Die nächste Wirkung des Radbertischen Buches bei den Zeitgenossen war eine verschiedene. Die namentlich von den Kalvinisten des XVII. Jahrhunderts, wie Basnage[2]), Aubertin[3]), Larrogue[4]) und dem älteren Protestantismus beliebte Methode, beinahe das ganze IX. Jahrhundert gegen den Neuerer Paschasius auftreten zu lassen, ist von der jetzigen akatholischen Theologie[5]) fast allseits aufgegeben worden. Es wird anerkannt[6]), daß »bedeutende Kirchenfürsten und ausgezeichnete Gelehrte«[7]) — wir setzen hinzu: so ziemlich sämtliche zeitgenössische Namen von Ruf — wie z. B. Haimo, Hinkmar, Florus Magister, Remigius von Auxerre, Pseudo-Alkuin in der wahrscheinlich dem Ende des IX. Jahrhunderts angehörigen Schrift »Confessio fidei« sich rückhaltlos dem Paschasius anschlossen, nicht nur den Lehrgehalt seiner Schrift wiedergaben, sondern sogar einzelne Ausdrucksformen, gewisse Argumentationen, ja ganze Abschnitte wörtlich daraus in ihre eigenen Abhandlungen herübergenommen haben. Dies gilt in besonderem Maße von Hinkmar, der in seinem Traktate »De cavendis vitiis et virtutibus exercendis« auch von der Eucharistie spricht[8]) und dabei den Paschasius in einer Weise benutzt, daß er ihn auf die gleiche Stufe stellt mit den ebenfalls zitierten Kirchenvätern Ambrosius, Augustinus, Leo d. Gr., Gregor.

Anderseits ist nicht zu leugnen, daß es dem Radbertischen Buch trotz dieser größtenteils beifälligen Aufnahme und

---

[1]) Bd. XII, S. 477.

[2]) p. 940.

[3]) p. 922—934.

[4]) p. 585 sq.

[5]) So z. B. schreibt Harnack, S. 293, und die protest. Realenzyklopädie, Bd. XII, 481: »Nur zwei Gegner sind uns bekannt, welche die Abendmahlslehre des Radbert unter seinen Zeitgenossen gefunden hat.«

[6]) Ausführlich handeln hierüber Rückert, S. 489—517; Schnitzer, S. 192—205; vgl. ferner: Thomasius, S. 42; Kahnis, Kirchenglaube, S. 227, 228; von Noorden, S. 105; Meier, Dogmengeschichte, S. 188.

[7]) Rückert, S. 517.

[8]) Cap. 11, 12.

trotz der vom Verfasser selbst gerühmten Anbahnung eines besseren Verständnisses [1]) nicht gelungen ist, völlig alle Unklarheit und Verworrenheit zu heben, die selbstverständlich damals in manchen Köpfen herrschte [2]) bezüglich eines schwer zu erfassenden Mysteriums, über welches bisher noch keine eingehende Darstellung erschienen war. Ja, es entstanden neue Bedenken einmal infolge der durch Paschasius allzu schroff vorgetragenen Lehre von der Identität des historischen und eucharistischen Christus, sodann weil gewisse Kreise die manchmal etwas spiritualistisch klingende Ausdrucksweise des hl. Augustin, die übrigens von unserem Abte ganz korrekt berücksichtigt und als berechtigt anerkannt wird, nicht in Einklang zu bringen wußten mit der von Radbert prädizierten kirchlichen Brotverwandlungslehre. Es ist ungemein schwierig, ein völlig klares Bild von der ganzen Bewegung zu entwerfen, da die direkten und unmittelbaren Quellen hierüber sehr spärlich fließen. Namentlich sind uns absolut keine äußeren Ereignisse überliefert, in denen die an der Kontroverse beteiligten Personen irgendwie handelnd hervortreten und die einen unantastbar sicheren Schluß zuließen, inwieweit die Opposition gegen Paschasius noch auf orthodox-kirchlichem Boden stehen bleibt oder denselben verläßt. Wir sind deshalb nur auf einige wenige Schriften angewiesen, in denen entweder der ganzen Bewegung mit kurzen Worten Erwähnung geschieht oder die als Kontroversschriften in den Streit direkt eingreifen.

In erster Linie gehört hierher des Paschasius Brief an den Mönch Frudegard [3]), der jedenfalls ehemals des Abtes Schüler gewesen war. Aus der Fragestellung des Adressaten und der Fassung der Antwort geht zur Genüge hervor, daß die vorgebrachten Bedenken des Mönches, die »viele mit ihm

---

[1]) Epist. ad Frudeg., Migne CXX, 1356: »Ut audio, commovi, ut sciant et intelligant digne cogitare de Christo.«

[2]) Sagt doch Paschasius selbst: »Quamvis plurimi dubitaverint vel ignoraverint tanti mysterii sacramenta«; ibid. pag. 1362.

[3]) S. Paschasii Radberti Abbatis Corbeiensis epistola de corpore et sanguine Domini ad Frudegardum, Migne CXX, 1351—1366.

teilten«,[1]) sich nicht auf die reale Präsenz selbst bezogen, sondern auf die **Existenzweise** Christi im Altarssakramente: nämlich wie wir denselben Leib statuieren dürfen, den Maria geboren, wie insbesondere die Aufstellung einer solchen Identität sich vereinbaren lasse mit der vermeintlich tropisch-spirituellen Interpretation der Verheißungsworte von seiten Augustins[2]), ferner wie Christus unversehrt bleiben und dennoch die Eucharistie der Leib und das Blut Christi sein könne.[3]) Wir haben es hier also augenscheinlich mit bloßen Zweifeln zu tun bezüglich des im Mittelpunkte des Interesses stehenden Modus der realen Präsenz, wobei ein unrichtig verstandenes christologisches und augustinisches[4]) Moment die Hauptrolle spielten.

Dem gegenüber bekundet der dem Briefe an Frudegard beigefügte Kommentar zu Matthäus XXVI, daß man von anderer Seite infolge ungebührlicher Überspannung des bei Paschasius vorhandenen gesunden augustinischen und christologischen Elementes zu einer förmlichen Leugnung der realen Gegenwart gekommen sei. Diese Gegner Radberts huldigten nämlich der häretischen Auffassung, in der Eucharistie sei nur eine »virtus« oder nach Skotus Erigena bloß eine »memoria Christi« anzunehmen. »Ich wundere mich, was denn jetzt einige behaupten wollen, es sei in Wirklichkeit nicht das wahre Fleisch und das wahre Blut Christi zugegen, sondern es sei im Sakramente nur eine **gewisse Kraft** des Fleisches und nicht das Fleisch, eine Kraft des Blutes und nicht das Blut, eine **Figur** und nicht die Wahrheit, ein **Schatten** und nicht der Leib.«[5]) Paschasius gibt auch den

[1]) Epist. ad Frudeg. Migne CXX, 1351: »Quaeris enim de re, ex qua multi dubitant.«

[2]) De doctrina Christi, lib. III.

[3]) L. c. p. 1354: »Quamvis multi ex hoc dubitent, quomodo ille integer manet et hoc corpus Christi et sanguis esse possit.«

[4]) L. c. p. 1355: »Non omnes, qui beatum Augustinum legunt, intelligunt.«

[5]) Expositum in illud Matthaei, Coenantibus: »Unde miror, quid velint nunc quidam dicere, non in re esse veritatem carnis Christi et sanguinis, sed in sacramento virtutem quandam carnis et non carnem, virtutem fore sanguinis et non sanguinem, figuram et non veritatem, umbram et non corpus« (l. c. p. 1357).

Grund an, auf welchen er diesen ausgesprochenen Spiritualismus, wie er bisher in der Abendmahlslehre unerhört gewesen sei, zurückführen möchte. Er erklärt nämlich, »er habe erfahren, daß einige ihn tadelten, als ob er in dem Buche, das er über die Sakramente Christi herausgegeben, über dessen Worte hinausgegangen wäre und sie etwas anderes sagen ließe, als was die Wahrheit selbst versprochen. Die Betreffenden befürchteten wohl — was jene (die Kapharnaiten) damals glaubten, daran Ärgernis nahmen und sich zurückzogen — als wollte er aus dem Fleische Christi Teile machen, es stückweise zerlegen und zerschneiden und an die Einzelnen verteilen . . . ., während doch Christus nicht mit den Zähnen konsumiert oder in Teile zerlegt werden könne.«[1]) Damit ist die Leugnung der wirklichen Präsenz, die im vorhergehenden Zitate als der extremste Spiritualismus, als eine die manchmal etwas spiritualistisch klingende Ausdrucksweise Augustins vollständig ihres realen Gehaltes entäußernde Verflüchtigung gekennzeichnet wird, so daß der eucharistische Christus in ein bloßes Bild und in eine bloße Kraft aufgelöst erscheint, zugleich charakterisiert als die unberechtigte, ins entgegengesetzte Extrem verfallene Opposition wider eine vermeintlich[2]) rohsinnliche oder kapharnaitische Abendmahlsauffassung des Paschasius. Es sei noch darauf hingewiesen, daß Radbert, während im Briefe an Frudegard bloß von »Zweifeln, Bedenken«[3]) die Rede ist, bezüglich der zweiten, völlig spiritualisierenden Vorstellung mit Nachdruck und wiederholt von

[1]) Ibidem: »Quia audivi, quosdam me reprehendere, quasi ego in eo libro, quem de Sacramentis Christi edideram, aliquid his dictis plus tribuere voluerim, aut aliud quam ipsa Veritas repromittit: timentes forte hoc quod ipsi tunc timuerunt quibus loquebatur, quod partes facere voluerim et eius per singulos membra dividere concisa vel dispersa, sicut tunc illi putarunt, qui scandalizati dicuntur et abierunt retrorsum . . . . . . Christus consumi non potest dentibus, nec dividi per partes.«

[2]) Dagegen hatte sich Paschasius kurz vorher wider eine solche rohsinnliche Interpretation verwahrt, wenn er erklärte: »Et non alia quam caro Christi est et tamen manet integer Christus . . . . Non recte sapiunt, quicunque carnaliter de hoc mysterio sapiunt« l. c. p. 1354, 1356. Weitere Belege siehe Kapitel IV.

[3]) Er gebraucht stets das Wort »dubitare«.

einem förmlichen »Irren«[1]) spricht. Dabei sind es immer nur »einige wenige«,[2]) die dem fraglichen Irrtum aus Unwissenheit verfallen sind, so daß der ganze Kommentar zu Matthäus 26 nichts weniger als den Eindruck macht, als sei er unter Berücksichtigung eines weit verzweigten oder gar allseitigen Widerspruches verfaßt worden. Als den Wortführer und wissenschaftlichen Interpreten dieser heterodoxen [3]) Opposition gegen Paschasius glauben wir Skotus Erigena[4]) bezeichnen zu dürfen, ohne daß dadurch des ersteren Ausspruch, »niemand habe es gewagt, dem offen zu widersprechen, was der ganze Erdkreis glaube und bekenne«,[5]) alteriert würde. Denn Johannes Skotus hat seine anrüchige Abendmahlsauffassung, wie wir im nächsten Kapitel eingehend nachweisen werden, nicht in einer eigenen eucharistischen Abhandlung, also nicht ganz offen und ex professo, sondern mehr gelegentlich und zerstreut in seinen übrigen Schriften zur Darstellung gebracht und »war zu dieser seiner Sonderlehre nicht so fast durch theologische Bedenken, als vielmehr durch die Konsequenz seines philosophischen Systems gedrängt worden«.[6])

---

[1]) Errare.

[2]) Dieselben werden immer bloß »quidam« genannt.

[3]) Die Auffassung von Bach, S. 178, und Ernst, S. 126, 127, es handle sich hier bloß um eine Konsequenzmacherei des Paschasius und nicht um die wirkliche Leugnung der realen Präsenz, scheint uns nicht begründet zu sein (vgl. Brück, S. 334, 335; Schnitzer, S. 209) und widerspricht auch jeder gesunden hermeneutischen Interpretationsmethode. Es geht doch nicht an, zu sagen, der Abt habe von der scharfen Hervorhebung der bildlichen Seite der Eucharistie die Auflösung in eine bloße Figur befürchtet und habe dann das, was er als Konsequenz der gegnerischen Meinung befürchtete, in ganz klaren, ungeschminkten Worten schon als ausgesprochene Tatsache hingestellt. Auch ist gar nicht einzusehen, warum der gelehrte Skotus für seine abweichende Abendmahlstheorie nicht ebenfalls einige Anhänger gefunden haben sollte.

[4]) Daß dieser Hofphilosoph sich gegen des Paschasius Eucharistielehre gewendet habe, ist z. B. die Ansicht von Floß, Migne CXXII, p. XXI; Aschbachs Kirchenlexikon, Bd. IV, 875; Werner, S. 184; Ernst, S. 127 Anmkg. 1; Bach 310 Anmkg.; Schnitzer, S. 209; Christlieb, S. 77.

[5]) l. c. p. 1363: »Quamvis ex hoc quidam de ignorantia errent, nemo tamen est adhuc in aperto, qui hoc ita esse contradicat, quod totus orbis credit et confitetur.«

[6]) Schnitzer, S. 209.

Außerdem werden als ausgesprochene Gegner des Paschasius Radbertus, die sich effektiv in den literarischen Kampf einließen, nur noch Rabanus Maurus und Ratramnus genannt. Alle übrigen, die, wie aus dem Briefe des Paschasius an Frudegard hervorgeht, nicht gerade wenige waren, scheinen ihre Bedenken und Zweifel nicht in einer bestimmt formulierten Fassung vorgebracht zu haben; wenigstens sind uns keine weiteren Gegenschriften überliefert und wird auch nicht anderwärts von solchen berichtet.

Bezüglich des Rabanus Maurus und Ratramnus schreibt der Anonymus Cellotianus [1]) in seiner Abhandlung »De corpore et sanguine Domini«,[2]) zwar dem X. Jahrhundert angehörend, aber

[1]) Mabillon, Acta S.S.. Saec. IV, P. II, n. 47—49, gibt verschiedene Gründe an, warum er in diesem Anonymus den Abt Heriger erkennen will, der von 990—1007 das Kloster Laubes leitete. Es scheint schon der Beachtung wert zu sein, wenn Mabillon darauf hinweist, 1. daß die Chronik von Laubes und Sigebert von Gembloux berichten, Heriger habe viele Schriften de corpore et sanguine Domini gegen Radbert gesammelt, 2. daß in der Bibliothek von Laubes sich ein Exemplar des Radbertischen Buches findet, in 99 Kapitel eingeteilt, geradeso wie der Anonymus von einer Gliederung desselben »ad centum fere capitula« spricht, während alle anderen Manuskripte weniger Kapitel enthalten, woraus geschlossen werden darf, daß der Anonymus jenes Exemplar benutzt habe; 3. Mabillon fand selbst in Laubes einen Bücherkatalog, in welchem ein Buch des Abtes Heriger über die Eucharistie verzeichnet stand, und 4. im Kloster Gembloux einen Codex, direkt die Abhandlung des Anonymus Cellotianus enthaltend, unter dem Titel: »Dicta Domini Abbatis Herigeri de corpore et sanguine Domini.« Außerdem berichtet Oudinus, Commentarius, l. c., t. II, p. 112, 485, von einem Manuskript unserer Schrift in Bibl. Siguiacensi Ord. Cisterc. in archiepiscopatu Remensi ebenfalls mit dem Namen des Heriger. (Cf. Cave, Vol. II, p. 112.) Ob diesen Zeugnissen gegenüber es wirklich von ausschlaggebender Bedeutung sein kann, wenn Pez den nämlichen Traktat in einem Codex Gottwicensis dem Gerbert von Aurillac, nachmaligen Papst Sylvester II. († 1003) zugeeignet fand, so daß er (Thes. anecd. nov. t. I, p. LXVIII, LXIX) und viele neuere Gelehrte den letzteren für den wahren Autor halten, möchten wir doch allen Ernstes bezweifeln, zumal selbst von den Verfechtern dieser Ansicht zugestanden wird, die Schrift sei trotz ihrer hohen Wichtigkeit für die Kenntnis der Abendmahlsbewegung wegen ihrer sonstigen Unbedeutendheit eines solch hervorragenden Geistes wie Gerbert nicht würdig. (Vgl. Rückert, S. 560 Anmkg.; Schnitzer, S. 212.)

[2]) Cellot, l. c. p. 541—548.

doch als die zuverlässigste und allgemein anerkannte Quelle [1]. beide hätten sich gegen die Lehre des Paschasius erhoben, der erstere in einem Briefe an den Abt Egilo [2]), Ratramnus in einem Buche, das gewidmet sei dem Könige Karl. Der nämliche Anonymus, mag es nun Heriger oder Gerbert gewesen sein, deutet auch an, die ganze Kontroverse dieser hervorragenden Männer, welche gewöhnlich im speziellsten Sinne als der erste Abendmahlsstreit bezeichnet wird, habe keineswegs die Frage nach der realen Präsenz oder der Radbertischen Brotverwandlungslehre zum Ausgangspunkt gehabt, sondern habe sich, wie wir werden noch näher darzulegen haben, um Fragen mehr christologischer Natur gedreht, namentlich um das richtige Verständnis der Beziehungen zwischen dem historischen und eucharistischen Christus.

Hier sei nur noch kurz der in der Schrift des Rabanus zur eingehenden Erörterung gelangenden Differenzpunkte Erwähnung getan. Bach [3]), Schnitzer [4]) und Ernst [5]) haben dieselben in

---

[1]) Mabillon, l. c. n. 46: »Etsi Anonymus iste ingenio plane mediocri et vulgari eruditione praeditus fuerit, fatendum est tamen, ipsius testimonium non parum valere ad illustrandas saeculi noni ac decimi controversias«

[2]) Abgedruckt bei Mabillon, Acta S.S. Saec. IV, P. II, p. 592—596, und Migne CXII, 1510 sq. Rabanus hat dieses Briefes auch in einem Schreiben an Bischof Heribald von Auxerre Erwähnung getan. (Mabillon, ibid., p. 597 und Veter. Anal. IV, 626.) Mabillon entdeckte in der Bibliothek zu Gembloux das Manuskript einer Abhandlung »Dicta cuiusdam sapientis de corpore et sanguine Domini adversus Radbertum«, die er (p. 591, 592 u. p. XXX) auf eine Reihe schwerwiegender Gründe sich stützend, mit dem in Rede stehenden Briefe an Egilo für identisch erklärte. Die gegen die Autorschaft des Rabanus von akatholischer Seite, wie von Münscher, S. 229; Hagenbach, S. 460 Anmkg. 4; Rückert, S. 553 Anmkg 1; Gieseler, S. 120; Baumgarten, S. 419; Schröckh, S. 464, 465; Baur, Vorlesungen, S. 116; Kurtz, S. 488; Noorden, S. 102; Meier, S. 498; Ebrard, Kirchengesch., S. 29; Döllinger, S. 408, vorgebrachten Einwendungen konnten die überzeugende Argumentation von Mabillon nicht entkräften. Andere hervorragende protestantische Theologen insbesondere der neuesten Zeit, wie Gfrörer, S. 915; Bähr, S. 438; Seeberg, S. 23; Loofs, S. 234; Schmid-Hauck, S. 245; Harnack, S. 293 Anmkg. 3; Protest. Realenzyklopädie, Bd. XII, S. 481, stimmen der Zueignung an Rabanus bei.

[3]) a. a. O. S. 185—190. [4]) a. a. O. S. 174—180. [5]) a. a. O. S. 85—99.

neuester Zeit einer gründlichen Untersuchung unterzogen. Der berühmte Erzbischof von Mainz nimmt zuerst daran Anstoß, daß in dem von ihm angezogenen Buche des Paschasius mit Berufung auf Ambrosius die Behauptung aufgestellt werde, das eucharistische Fleisch sei kein anderes als jenes, das, aus Maria geboren, am Kreuze gelitten habe und vom Grabe auferstanden sei. Noch bedenklicher scheint es ihm zu sein, daß der Abt von Corbie mit dem hl. Augustin dann wieder einen dreifachen Leib Christi unterscheide: den eucharistischen, den mystischen (die Kirche) und den historischen und so den hl. Augustinus in Widerspruch bringe mit Ambrosius, mit welchem er kurz vorher bloß einen Leib Christi angenommen habe, ohne eine Lösung dieses Gegensatzes auch nur zu versuchen. Schließlich mißfällt ihm sehr die Behauptung, Christi Leiden erneuere sich immer wieder, so oft die hl. Messe gefeiert werde. Alle diese Schwierigkeiten werden von Rabanus, wofür wir auf Bach, Schnitzer und Ernst verweisen, auf eine Art zu lösen gesucht, die unbedingt auch von seiner Seite den Glauben an die reale Gegenwart des Leibes und Blutes Christi im Altarssakramente zur Voraussetzung hat.[1])

Es ist jetzt unsere Aufgabe und unser eigentliches Thema, die zweite im ersten Abendmahlsstreite eine Rolle spielende Kontroversschrift des Ratramnus nach allen Seiten hin einer sorgfältigen Untersuchung zu unterziehen, wobei mit der äußeren Geschichte des Buches und der Sicherstellung der Autorschaft begonnen werden soll.

[1]) Daß die fragliche Schrift »die substanzielle Verwandlung der Elemente« vertritt, wird auch von akatholischen Theologen, wie Münscher, S. 230; Rückert, S. 554; Baur, Vorles., S. 166; Kurtz, S. 489; Döllinger, S. 408, zugestanden, die zwar alle nicht für die Autorschaft des Rabanus eingetreten sind.

II. Kapitel.

Geschichte und Verfasser des Ratramnischen Buches »De corpore et sanguine Domini«.

Die Geschichte des von uns zu behandelnden Buches »De corpore et sanguine Domini« ist eine ganz eigenartige, so daß man, ohne einer Übertreibung sich schuldig zu machen, von einer besonderen »Literaturgeschichte« [1]) desselben sprechen kann. Denn es gibt wohl kaum eine Schrift des beginnenden Mittelalters, über welche seit deren Drucklegung so viel geschrieben, so sehr gestritten und gekämpft wurde, und zwar sowohl bezüglich der Person des Verfassers, wie um den dogmatischen Glaubensinhalt, als unser fragliches, unter dem Namen des Ratramnus bekanntes Werk über das hl. Altarssakrament.[2]) Dem gegenüber muß es auffallen, wie wenig und selten anderseits vor dem XVI. Jahrhundert desselben Erwähnung geschieht, daß es vielmehr beinahe unbekannt und unbenützt in den Bibliotheken ein verborgenes Dasein fristete. [3])

Der erste Autor, bei dem uns eine Erinnerung der Schrift begegnet, ist der bereits erwähnte Anonymus Cellotianus[4]) aus dem X. Jahrhundert. Ein Säkulum später erzählt der Chronist Sigebert von Gembloux ganz kurz: »Bertramus schrieb ein

[1]) Realenzyklopädie, Bd. XII, S. 540.

[2]) Boileau, Migne, t. CXXI, p. 103, schreibt: »Nihil inveniri potest ex aetate Caroli Calvi scriptum, quod meditatione humana et cogitatione magis debeat reputari.«

[3]) Lingard, Altertümer der angelsächsischen Kirche, S. 300, Anmerkung 1, berichtet zwar von England: »Aus den Verzeichnissen der Klosterbibliotheken im Leland ist ersichtlich, daß Abschriften des Werkes nicht selten gewesen.«

[4]) Cellot, l. c. p. 541: »Ratramnus quidam libro composito ad Carolum regem.«

Buch über den Leib und das Blut des Herrn.«[1]) In ähnlich knapper Weise berichten darüber im XII. Jahrhundert der Anonymus von Melk[2]) und gegen Ende des XV. der Abt Johannes Trithemius von Sponheim.[3]) Mit Beginn des XVI. Jahrhunderts, wenige Jahre vor der ersten Druckausgabe, finden wir eine kurze Berufung auf die Schrift bei dem Bischofe Johannes Fisher, dem Märtyrer auf dem englischen Bischofssitze zu Rochester.[4]) Wohl infolge dieses Gebrauches, den Fisher zur Verteidigung der katholischen Abendmahlslehre gegen Ökolampadius von dem Buche des Ratramnus im Jahre 1527 machte, fingen die Protestanten an, sich mit demselben zu beschäftigen und es auf seinen Inhalt zu prüfen.

In der Meinung, es sei der protestantischen Auffassung günstig, wurde es zum erstenmale von protestantischer Seite dem Drucke übergeben und erschien im Jahre **1532** zu Köln in Oktav bei Johannes Praël unter dem Titel: Bertrami Presbyteri de corpore et sanguine Domini liber, Coloniae 1532. Im nämlichen Jahre noch wurde es ins Deutsche übersetzt von Leo Judä zu Zürich.[5]) Welche Bedeutung überhaupt die Protestanten, die sich auf jede scheinbar ihren Glauben bezeugende ältere Schrift zu gute taten, dem Buche des Ratramnus beilegten, geht z. B. aus dem bereits oben in der Einleitung von uns zitierten Briefe Hardenbergs an Melanchthon hervor, welch ersterem das Ratramnische Werk von seinem Freunde Sturmius zugesandt worden war,[6]) ferner aus der Berufung des Anglikaners Ridley, der in seiner Adresse an die Kommissäre der Königin Marie der Katholischen auch den Mönch von Corbie aus dem IX. Jahrhundert als Kronzeugen für die neue Abendmahlslehre anführte,[7]) so-

[1]) Sigebertus, l. c.: »Bertramus scripsit librum de corpore et sanguine Domini.«

[2]) Bei Fabricius, p. 151.

[3]) De script. eccl. cap. 264 und Chronic. Hirsaug. in Bibl. max. Lugd. t. XV, p. 442.

[4]) Johannes Fisher, De veritate corporis et sanguinis Christi in Eucharistia, lib. IV, prooemium, p. 150.

[5]) Siehe Schröckh, a. a. O. 23. Teil, S. 478; Bähr, a. a. O. S. 475.

[6]) Corp. Reformat. IX, p. 350.

[7]) Martin, p. 67.

wie aus der Tatsache, daß jetzt kurz nacheinander eine Druckausgabe der anderen folgte, und zwar alle bei akatholischen Verlegern.[1]) So wurde die Schrift wieder gedruckt bei Michael Sylvius in Genf 1541 zugleich mit einem Traktat des hl. Augustinus über die nämliche Materie, bald darauf in zwei berühmte Sammlungen eingerückt, nämlich im Jahre 1550 in das Mikropresbyticum und 1555 in die Orthodoxographa, die zu Basel herausgegeben wurden. Inzwischen war noch ein Druck erschienen 1551 zu Köln, der auch die gleichnamige Schrift des Paschasius Radbertus enthielt. Ferner sind noch anzuführen die Editionen von Wilhelm Feuguereau zu Leyde 1579, von Albert Lomeir zu Stexfort 1601, von Simon Goulart in den »Stimmen der Wahrheit« zu Genf 1608, von Lampadius zu Bremen 1614, so daß wohl die Mauriner werden recht haben mit ihrer Behauptung: »Es gibt keine dem IX. Jahrhundert entstammende Abhandlung, die so vielmals unter die Presse gekommen als der eucharistische Traktat des Ratramnus.«[2])

Eine solch prononcierte Begünstigung des Ratramnischen Buches von protestantischer Seite muß auch heutzutage noch jedem Unbefangenen auffällig erscheinen. Stellen wir uns auf den Standpunkt des XVI. Jahrhunderts, vergegenwärtigen wir uns die durch die heißesten religiösen Kämpfe vorsichtig gewordenen Gemüter, dann werden wir es leicht begreiflich finden, wenn die vom Tridentinum aufgestellten Zensoren die damals unter dem Namen des Bertram gedruckt vorliegende Schrift — allerdings, wie Boileau betont, »ohne vorhergehende sorgfältige Prüfung«[3]) — nicht mit der von Sigebert, Trithemius und Johannes Fisher erwähnten identisch erachteten, sondern sie für ein unterschobenes Machwerk der Protestanten, gewöhnlich des Ökolampadius, hielten und sie deshalb schon auf den ersten im Jahre 1559 von Paul IV. herausgegebenen Index der verbotenen Bücher setzten. Wenigstens war es

[1]) Siehe über die einzelnen Ausgaben: Migne, t. CXXI, p. 10; Hist. lit., tom. V, p. 339—342; Ceillier, l. c. p. 146. 147; Hopkins, l. c. p. 77—80.

[2]) Hist. lit., tom. V, p. 339.

[3]) Migne, t. CXXI, p. 105: »Omni examine postposito et ἀνάκριτοι relicta.«

schon von vornherein nicht unbegründet, an eine Interpolation der protestantischen lateinischen Druckausgaben zu denken und dies umsomehr, als die bereits genannte deutsche Übersetzung, 1532 zu Zürich von dem reformierten Theologen Leo Judä verfaßt, offenbar »tendenziösen«[1]) Charakter trug. Auch hatte bekanntlich der erste Herausgeber der Radbertischen Schrift »De corpore et sanguine Domini«, der Lutheraner Hiob Gast[2]) zu Hagenau, im Jahre 1528 einer beträchtlichen Falsifikation sich schuldig gemacht und sowohl durch Auslassungen wie durch Einschiebungen einen der akatholischen Auffassung günstigen Text konstruiert,[3]) bis der Luxemburger Nikolaus Mameranus durch Vergleichung mit verschiedenen Manuskripten den Betrug entdeckte und 1550 eine gesäuberte richtige Textausgabe besorgte. Tatsächlich verlangten schon im Jahre 1571 die Theologen der Universität Löwen oder von Douay, wie sie gewöhnlich genannt werden, die auf Befehl Königs Philipp II. einen Index für Flandern herauszugeben hatten, in ihrem Gutachten über das zensurierte Buch des Ratramnus, dasselbe möge nach Ausmerzung und Verbesserung der von den Häretikern beigefügten Interpolationen wieder von der Liste der verbotenen Bücher gestrichen werden.[4]) Außerdem konstatierte der gelehrte Quellenforscher Mabillon, der in der zweiten Hälfte des XVII. Jahrhunderts in verschiedenen Bibliotheken die Druckausgaben des Ratramnus mit alten Manuskripten eigenhändig verglich, so namentlich mit

[1]) Wetzer und Welte, Kirchenlexikon, Bd. X, S. 805.

[2]) Näheres hierüber: Hist. lit., tom. V, p. 297, 298. — Mabillon, Acta S.S. Saec., IV, P. II, p. IV, spricht von einem »pudendum plane ac detestandum facinus.« Migne, tom. 120, p. 1255 ff., woselbst das Zeugnis des Mameranus abgedruckt ist; Ernst, S. 82 Anmerkung.

[3]) Diese Tatsache, die nicht geleugnet werden kann, wird auch von protestantischer Seite verurteilt, z. B. von Rückert, a. a. O. S. 328, Anmerkung 1; Bähr, S. 468; Schröckh, S. 445; Münscher, S. 226: »Nach lutherischen Parteiinteressen verstümmelt und verfälscht.«

[4]) Das betreffende Urteil ist abgedruckt im Index expurgatorius librorum, Philippi II. Regis catholici iussu et auctoritate atque Albani ducis consilio ac ministerio in Belgia concinnatus anno 1571, Argentorati 1660, p. 13—17. — Siehe noch Reusch, Der Index der verbotenen Bücher, Bd. I, S. 16.

dem ältesten Codex Laubiensis aus dem IX. Jahrhundert, daß in ersteren »manche fehlerhafte Stellen«[1]) vorhanden wären. Mabillon war nobel genug, die ersten häretischen Herausgeber nicht darob der »mala fides« beschuldigen zu wollen.[2]) Unter Zugrundelegung der von Mabillon vorgefundenen Manuskripte und der durch den nämlichen Gelehrten vorgenommenen Textverbesserungen[3]) verfertigte der Pariser Theologe und Doktor der Sorbonne Jakob Boileau im Jahre 1686 eine französische Übersetzung der Ratramnischen Schrift und publizierte 1712 zu Paris bei Jean Musier in Duodez eine nach den angegebenen Quellen edierte lateinische Textausgabe, die noch heutzutage als die textkritisch »beste Edition«[4]) am meisten benutzt wird und auch bei Migne sich abgedruckt findet mit dem Titel: »De corpore et sanguine Domini liber, expressus ex apographo cum cura et fide exscripto ex codice ms. octingentorum annorum abbatiae Lobiensis.«[5])

Die französische Ausgabe des Jakob Boileau sollte die literarische Antwort und Rektifizierung sein der verschiedenen bis dahin vorliegenden französischen Übersetzungen, deren ausgesprochene kalvinistische Tendenz offen zutage trat.[6]) Namentlich gilt dies von der Art und Weise der Übertragung, wie sie Peter Allix, reformierter Prediger zu Charenton, anzuwenden beliebte bei seiner viermaligen Übersetzung aus den Jahren 1647, 1653, 1672 und 1673, erschienen zu Rouen und Querilly.[7]) Die beiden letzten Ausgaben enthalten in nebenstehender Kolonne noch den lateinischen Urtext. Vor Peter Allix waren bereits vier andere gallische Übertragungen erschienen, nämlich: 1550, 1558, 1560, 1619.

---

[1]) Acta S.S., Saec. IV, P. II, n. 130: »Aliquot loca mendosa.«

[2]) Dagegen spricht Bach, S. 192, vielleicht etwas zu stark von einem »verstümmelten und teilweise gefälschten Text«.

[3]) Mabillon, l. c. sagt selbst: »Quae ope exemplaris Laubiensis optimae notae restitui.«

[4]) Selbst z. B. von Ebrard, S. 421, als solche anerkannt.

[5]) Migne, tom. CXXI, p. 125—170.

[6]) Beweise hierfür bieten uns: Mabillon, l. c. n. 96, 97; Hist. lit., l. c. p. 340, 341.

[7]) Siehe Schröckh, Bd. XXIII, S. 479, 480.

Noch in demselben Jahre, in welchem Boileau seine Übersetzung zu Paris bei Edmund Martin und Jean Boudot veröffentlicht hatte, erwuchs ihm in England in Wilhelm Hopkins, Kanonikus zu Worcester, insofern ein bedeutsamer Gegner, als dessen 1686 und 1688 zu London gedruckte englische Übersetzung nebst seiner wider Boileau gerichteten Dissertation in die französische Sprache übertragen, 1717 zu Amsterdam ediert wurde und so auch auf dem Kontinente größere Verbreitung erlangte. Hopkins selbst berichtet uns von drei anderen englischen Übersetzungen aus den Jahren 1549, 1622, 1623;[1]) ebenso Fabricius von zwei Übertragungen ins Holländische zu Rotterdam 1610 und 1620.[2]) Zum Schlusse soll noch erwähnt werden die teilweise Übersetzung der Ratramnischen Schrift ins Deutsche durch Christian Friedrich Rößler, Bibliothek der Kirchenväter, zehnter Teil, Leipzig 1786, und eine neue englische Bearbeitung zu Oxford 1839.[3])

Nachdem wir nun einen kurzen Überblick gegeben über die äußere Geschichte unseres Buches, treten wir der vielumstrittenen Frage näher, ob wirklich Ratramnus, der Mönch von Corbie, als der Verfasser desselben festgehalten werden kann.

Vor allem ist zu konstatieren, daß bei keinem der oben im einzelnen angeführten vortridentinischen Schriftsteller, so weit sie der fraglichen Abhandlung Erwähnung tun, irgendwelche Bedenken oder Zweifel bezüglich der tatsächlichen Autorschaft des Ratramnus oder Bertramus zu bemerken sind. Erst, wie gesagt, die allzu starke Vorliebe der Protestanten und die auffallend häufige Drucklegung von dieser Seite machte das Werk in den Augen der Katholiken verdächtig; und dies war auch der Grund, daß die Zensoren des römischen Index es für ein unterschobenes protestantisches Falsifikat hielten.[4]) Der Dominikaner Sixtus von Siena rügt im Jahre 1566 an ver-

---

[1]) Hopkins W., Dissertation historique sur Ratramne et sur son livre du corps et du sang du Seigneur, Amsterdam 1717, p. 79.

[2]) Siehe Hist. lit., l. c. p. 342: Ceillier, l. c. p. 147.

[3]) Bähr, S. 475, 476.

[4]) Siehe Boileau bei Migne, tom. CXXI, p. 105; Reusch, a. a. O. S. 16.

schiedenen Beispielen ausdrücklich die Gewohnheit der damaligen Häretiker, ihre eigenen Irrtümer durch die scheinbare Autorität hervorragender katholischer Theologen zu stützen, wobei sie sich nicht scheuten, von ihnen selbst verfaßte Schriften pseudonym oder gar unter einem altehrwürdigen, rechtgläubigen Namen zu veröffentlichen, »um auf solch unehrliche Weise den unerfahrenen Lesern statt Nektar und Ambrosia bloß Hefe und Exkremente, anstatt der erwarteten Heilmittel tödliches Gift mit verlockendem Honig bestrichen zu bieten«. »So haben sie auch in den letzten Jahren das verderbliche Werk des Ökolampadius gegen das Sakrament des Leibes Christi verbreitet unter dem Titel des Priesters Bertram.«[1]) Diesem Urteile des Sixtus von Siena schlossen sich noch andere bedeutende Theologen an und hielten dafür, daß man es mit einer Falsifikation des Ökolampadius zu tun habe, so z. B. Claudius Espencäus,[2]) Anton Possevin[3]) und Bischof Sanctesius.[4])

So sehr derartige Meinungsäußerungen, die von einer durch die religiösen Kämpfe getrübten Betrachtungsweise Zeugnis ablegen, einen gesunden, objektiv-kritischen Sinn vermissen lassen, obwohl wir sie vom Standpunkte jener aufgeregten Zeit verstehen, so ist anderseits nicht zu leugnen, daß die folgenden, die Autorschaft unseres Buches berührenden Hypothesen auf eine Reihe schwerwiegender Gründe sich stützen.

Petrus de Marca,[5]) Erzbischof von Toulouse und ernannter Erzbischof von Paris, war wieder von katholischer Seite der

---

[1]) Sixtus Senensis, Bibliotheca Sancta, Coloniae 1636, praef. n. 3.

[2]) Espens. Claud., De Eucharistia, lib. IV, c. 41.

[3]) Possev. Ant., Apparatus sacer, Venetiis 1603, prologus p. 6.

[4]) Siehe Boileau, l. c. p. 106. Die Kompilatoren der Maxima biblioth. erklären im Prolog zum XIV. Bd., sie hätten die Schrift des Ratramnus weggelassen, weil sie verschiedenes enthalte, was von den Häretikern darin verfälscht worden sei. Hierzu: Katerkamp, S. 354.

[5]) Inzwischen hatte bei Beginn des XVII. Jahrhunderts der Anglikaner Usserius die Meinung des Sixtus von Siena und Possevin ausdrücklich zurückgewiesen, die Identität des Bertram mit dem bekannten Ratramnus wieder konstatiert und seine Autorschaft auch bezüglich des Buches De corpore et sanguine Domini auf Grund verschiedener Manuskripte als zweifellos hingestellt. (Usserius, De Eccles. Christ. success. et stat., l. c. c. 2, p. 47—50; siehe noch La Perpétuité, tom. I, p. 1015—1017.)

erste, welcher die Frage nach dem wahren Verfasser aufrollte, indem er zuerst ein ganz neues Moment in die Debatte warf, das in der Folge die Veranlassung wurde zu verschiedenen Aufstellungen und bis zum heutigen Tage den Erisapfel der interessanten, immer noch nicht zum Abschlusse gelangten Kontroverse bildet. Einzelne Schriftsteller des IX. Jahrhunderts, sowie ganz besonders die beiden kämpfenden Parteien des zweiten Abendmahlsstreites, wissen nämlich zu berichten von einem Gutachten oder gar von einem ganzen Buch, in welchem der bekannte, bei König Karl dem Kahlen in hohem Ansehen stehende Philosoph und Theologe Johannes Skotus Erigena in dessen Auftrag seine Ansicht in der Paschasischen Abendmahlskontroverse kundgegeben. An diese Tatsache knüpfen hauptsächlich zwei Hypothesen an, die in der Geschichte eine gewisse Bedeutung erlangten, von denen die eine von dem genannten Erzbischofe Petrus de Marca in einem an Dachery[1]) den 1. Jänner 1657 gerichteten Briefe aufgestellt wurde, die andere von F. W. Laufs stammt, der bei ihrer Veröffentlichung[2]) im Jahre 1828 noch protestantischer Kandidat der Theologie war.

Beide Hypothesen kommen darin überein, daß sie von zwei verschiedenen Abhandlungen absehen, daß sie vielmehr das uns vorliegende Buch des Ratramnus und die berührte Schrift des Skotus Erigena für identisch, für ein und das nämliche Elaborat eines und desselben Schriftstellers aus dem IX. Jahrhundert halten. Jedoch in der Personenfrage gehen sie wieder auseinander, indem Petrus de Marca nicht den Ratramnus, sondern den Skotus als den eigentlichen Verfasser aufstellt, während Laufs den Ratramnus als den wirklichen Autor der Schrift anerkannt wissen will, die nur »das Schicksal gehabt habe, in dem Berengarischen Streite fälschlich für das Werk des Johannes Skotus angesehen zu werden.«[3])

---

[1]) Abgedruckt bei Dachery, Spicil. t. III, p. 852—855.

[2]) F. W. Laufs, Über die verloren gehaltene Schrift des Johannes Skotus von der Eucharistie, in: Theologische Studien und Kritiken, I. Bd., Hamburg 1828, S. 755—780.

[3]) Laufs, a. a. O. S. 756.

Petrus de Marca stützt sich auf folgende Tatsachen, die er »certissima testimonia« nennt: 1. Hinkmar von Reims bezeichnet nicht den Ratramnus, sondern den Skotus Erigena als Gegner des Paschasius, indem der brittische Philosoph lehre, »quod sacramenta altaris non verum corpus et verus sanguis sint Domini, sed tantum memoria veri corporis et sanguinis eius«.[1]) 2. Zweihundert Jahre später beruft sich Berengar in seinen Briefen[2]) an Lanfrank, an Ascelin und Richard zur Verteidigung seiner eigenen Abendmahlslehre auf ein Buch des Johannes Skotus und wirft insbesondere den beiden ersteren früheren Freunden vor, daß sie ungerecht und unbesonnen den Skotus verketzern würden. »Denn«, heißt es wörtlich, »wenn Du den Johannes, dessen Ansicht über die Eucharistie ich billige, für einen Häretiker hältst, dann müssen füglich Dir auch Ambrosius, Hieronymus und Augustinus, um von den übrigen zu schweigen, als Häretiker gelten.« So lobt, rühmt und verteidigt Berengar das Buch des Skotus, beschwert sich dagegen und ist erbittert über dessen offizielle Verdammung. Auf den Konzilien zu Rom und Vercelli 1050 und zu Paris 1051 wurde nämlich, wie auch Lanfrank[3]) und Durandus[4]) berichten, eine Schrift des Skotus vorgelesen und verworfen. Auf der Synode zu Rom, welche Papst Nikolaus II. 1059 hielt in Anwesenheit von 113 Bischöfen, mußte Berengar selbst »die Bücher des verkehrten Dogmas«[5]), wie Lanfrank sie nennt, ins Feuer werfen, unter denen auch, was de Marca ausdrücklich konstatiert, ein Buch des Johannes Skotus sich befand. 3. In einem Briefe an einen ihm befreundeten, am

---

1) Hincmar, De praed. c. 31, opp. edid. Sirmond, P. I, p. 232. Daß aber hier Skotus ausdrücklich speziell als Gegner des Paschasius angeführt wird, ist objektiv unrichtig, ist ein Moment, das de Marca als Folge seines Standpunktes erst hineininterpretiert.

2) Diese Briefe sind auch abgedruckt bei Mansi, l. c. t. XIX, p. 768—786. Vgl. Berengar, De sacra coena, edit. Vischer, p. 41 sq.

3) Lanfranc, De corpore et sanguine Domini, c. 4.

4) Durandus, De corpore et sanguine Christi contra Berengarium et eius sectatores, pars IX.

5) Lanfranc, l. c. cap. 1: »Libros perversi dogmatis.«

königlichen Hofe einflußreichen Abt Richard[1]) möchte Berengar den König Heinrich daran erinnert wissen daß, Skotus, der auf dem Konzil zu Vercelli ganz ungerechter Weise verdammt worden, geschrieben habe auf Wunsch und Bitte des Kaisers Karl, eines glorreichen königlichen Vorgängers. Es sei deshalb Ehrensache des Königs, sich des Skotus und seines jetzigen Parteigängers, des Berengar, anzunehmen und ihn wider seine ungebildeten und fleischlich gesinnten Gegner zu schützen. Aus diesem Umstande schließt de Marca, daß die hier berührte Schrift des Skotus und das Buch des Ratramnus identisch sein müssen, da auch letzteres laut Erklärung des Autors auf Befehl Karls des Kahlen verfaßt worden sei. 4. Desgleichen bezeuge die Identität die Bemerkung des Mönches Ascelin vom Kloster Bek in seinem Briefe[2]) an Berengar, daß bei Skotus eine Oration Gregors des Großen erwähnt werde, die mit dem Zusatze glossiert sei: »Specie geruntur ista, non veritate«. Die nämliche Zitation mit fast gleichlautender Glosse finde sich auch bei Ratramnus. 5. Zum Schlusse seiner Darlegung gibt Petrus de Marca sein Resumé dahin, daß also Skotus dieses sein eucharistisches Werk unter dem fingierten Namen »Bertram« herausgab, damit er nicht etwa selbst wegen des anrüchigen Inhalts als Häretiker gebrandmarkt würde. Aber trotzdem konnte er sich vor einem derartigen Vorwurfe nicht bewahren, indem Hinkmar ungeachtet der Freundschaft, die beide verband, den ganzen fein erdachten Plan durchschaute und den Skotus, wie oben erwähnt, der Häresie bezichtigte. Ein solch häretisches Buch dem Ratramnus aufzuoktroyieren, sei schon absurd wegen des hohen Rufes ausgesprochener Orthodoxie, in welchem der Mönch von Corbie infolge seiner hervorragenden Gelehrsamkeit und Frömmigkeit beim gesamten Episkopat seiner Zeit stand, und weil er kaum es hätte wagen dürfen, seinen Abt Paschasius in einer wichtigen Glaubenslehre anzugreifen, ohne daß er bestraft worden wäre.

[1]) Epist. ad Richard., Dachery, Spicil. t. III, p. 400; Mansi, l. c. t. XIX, p. 784—786. Vgl. über den näheren Inhalt: Schnitzer, a. a. O. S. 45, 46.

[2]) Siehe Mansi, l. c. t. XIX, p. 776—778.

Dies die Theorie des Petrus de Marca, die aber nur sehr wenige[1]) Anhänger fand, so daß Boileau die Situation des gelehrten Erzbischofs verglich mit »dem einsamen Sperling auf des Daches First«.[2]) Hauptsächlich sind zwei bedeutende Männer[3]) zu nennen: der Jesuit Harduin († 1729) und Pater Paris, Regularkanoniker und Professor der Theologie an der Abtei S. Genovefa zu Paris, von denen der erstere vollständig in die Fußstapfen des Petrus de Marca trat, sogar noch zwei weitere Argumente den übernommenen beifügte[4]), einmal indem er darauf hinwies, daß auch Adrewald von Fleury, ein sonst unbekannter Mönch des IX. Jahrhunderts, des Johannes Skotus Lehre tadelte und ein eigenes, wenn auch kleines und nicht vollständig erhaltenes Buch gegen ihn verfaßte »De corpore et sanguine Christi contra ineptias Johannis Scoti«.[5]) Sodann deutet er die Bemerkung des Paschasius Radbertus in seinem Briefe an Frudegard: »Niemand habe es gewagt, offen seine Lehre anzugreifen«, in dem Sinne, der Abt von Corbie habe das Buch des Bertram gekannt, aber auch gewußt, daß Skotus anonym[6]) es geschrieben.

Pater Paris hat seine Hypothese dargelegt in einer eigenen Dissertation, die von Arnauld in die Perpétuité[7]) aufgenommen wurde. Im großen und ganzen sind seine Gründe für die Autorschaft des Skotus nur eine weitere Ausführung der schon von Petrus de Marca und Harduin vorgebrachten. Großes Gewicht legt Paris auch auf mehr innere Argumente, die Harduin bloß angedeutet hatte. Für uns un-

---

[1]) Mabillon, Acta S.S. Saec. IV, P. II, n. 82 sagt dagegen: »Nova haec sententia placuit non paucis; displicuit pluribus receptae persuasioni adhaerentibus.«

[2]) Migne, l. c. p. 109: »Sicut passer solitarius in tecto.«

[3]) Dem Petrus de Marca pflichten außerdem noch bei: Hieber a. a. O. S. 20; Gravesonius, Hist. eccl., t. III, p. 443, und in neuerer Zeit Schnappinger, a. a. O. S. 109; Reuter, Geschichte der religiösen Aufklärung im Mittelalter, Bd. I, S. 95, 96.

[4]) Harduin, Dissertatio de sacramento altaris, l. c. p. 288, 289.

[5]) Gedruckt bei Dachery, Spicil, t. I, coll. 150 sq.

[6]) Larvatus.

[7]) La Perpétuité, t. I, lib. XII, art. III, p. 1020 sq.

begreiflich will er in der ganzen Anlage und im Stile unserer Schrift genau die geistige Eigenart und die Schreibweise des Skotus wiedererkennen, wie sie in dessen allgemein anerkannt echten Werken sich offenbare.[1]) Sowie Bertram sich zum Teil der Dialektik und regelrechter logischer Schlüsse bediene, habe im ganzen IX. Jahrhundert bloß Skotus Erigena die Mysterien behandelt, wobei noch scheinbar zustimmende Andeutungen von Prudentius und Florus zitiert[2]) werden, die aber das nicht beweisen, was sie beweisen sollen. Doch stimmt Paris[3]) mit de Marca nicht überein in der Annahme, daß schon Skotus das Buch unter fingiertem Namen veröffentlicht habe. Größeres Interesse, eine derartige Fälschung zu begehen, hatten Berengar und seine Schüler, welche nach dem Konzil zu Rom vom Jahre 1059 die vor der Verbrennung geretteten Exemplare der Sicherheit halber und um sie ungehindert unter ihren Anhängern verbreiten zu können, mit dem anonymen Titel »Bertram« falsifizierten.[4])

Sonderbarer Weise wurde der ganzen Theorie des Petrus de Marca samt der von Pater Paris ihr gewordenen Modifikation schon in demselben Jahre, in welchem sie war aufgestellt worden, der Todesstoß[5]) versetzt durch die äußeren Zeugnisse und Beweise des Paters Mabillon, die in der Folge noch weiter ergänzt wurden durch die eingehenden Untersuchungen eines Oudinus, Boileau, Basnage, du Pin, Ceillier, Larogue und anderer, die mehr auf innere Argumente sich stützen. Im Jahre 1657[6]) fand nämlich Johannes Mabillon auf seiner Reise durch Belgien im Kloster Laubes unter einigen

[1]) S. 1027—1031 werden verschiedene Ähnlichkeiten mit Stellen aus »De divisione naturae« und »De praedestinatione« des Skotus zu konstruieren versucht.

[2]) S. 1031, 1032.

[3]) Diese Modifikation des Paters Paris scheinen sich anzueignen: Gabriel Cossart bei Mansi, l. c. t. XIX, pag. 767, und Pagi in seiner Kritik des Cäsar Baronius, t. XV, anno 883 n. II et t. XVII, anno 1059 n. III.

[4]) S. 1034—1037.

[5]) Du Pin, t. VII, p. 68, nennt die Beweise des Mabillon »un témoignage indubitable«.

[6]) Diese Jahreszahl gibt Oudinus an, Commentarius, l. c. p. 113.

alten Manuskripten besonders zwei, die vornehmlich sein Interesse in Anspruch nahmen: das eine ältere, geschrieben vor 800 Jahren, also im IX. Saeculum, enthielt zwei Werke mit ausdrücklicher Namensangabe des Verfassers Ratramnus, und zwar: »De corpore et sanguine Domini« in einem Buche und »De praedestinatione« in zwei Büchern. Der andere Kodex war ein Bücherkatalog der Bibliothek von Laubes aus dem Jahre 1049, in welchem gleichfalls die soeben genannten Schriften unter dem Namen des Autors Ratramnus verzeichnet standen.[1]) Derselbe Mabillon berichtet in seinem iter Germanicum, daß er in einem Zisterzienserkloster Deutschlands, zu Salmansweiler, noch einen anderen Kodex aus dem X. Jahrhundert entdeckt habe, der wieder die beiden fraglichen Manuskripte »De corpore et sanguine Domini« und »De praedestinatione Dei« enthielt[2]) mit dem Titel: »Incipit liber Ratramni« und dem Schlußsatze: »Explicit liber Ratramni de corpore et sanguine Domini«. Mabillon zieht hieraus den gewiß berechtigten Analogieschluß, daß, wenn die eine der beiden in den zwei Codices überlieferten Schriften, nämlich jene über die Prädestination, dem Ratramnus nach allgemeiner Übereinkunft zuerkannt werde, man ebensowenig an der Authentie der anderen über das Altarssakrament zweifeln

---

[1]) Acta S.S. Saec. IV., P. II, n. 83: »In Belgii partes profectus Laubiense adii Monasterium, ubi inter codices manuscriptos bene paucos, qui restant, binos reperi, unum vetustissimum ab annis sane octingentis exaratum, in quo continentur opuscula duo, primum de corpore et sanguine Domini, subsequens de praedestinatione; illud unico, hoc duobus libris constans. Utriusque inscriptio et exordia inter se habent in codice ms.: »Incipit liber Ratrañi de corpore et sanguine Domini. Iussistis, gioriose Princeps etc.« Post hunc librum: »Incipit liber Ratramni de praedestinatione Dei. Domino glorioso atque praecellentissimo Regi Karolo Ratramnus« etc. ut in editis. In alio codice legitur Indiculus librorum Armarii, id est Bibliothecae Laubiensis, cum hoc titulo: »Anno Dominicae incarnationis MXLIX Fratres Lobienses secum recensentes Armarium, hanc sibi repererunt haberi summam librorum.« Et infra: »Ratramni de corpore et sanguine Domini lib. I. Eiusdem de Praedestinatione Dei ad eundem lib. II.«

[2]) Veter. Annal., t. IV, p. 80 et 628; Annal., t. III, p. 62: »Legimus in codice Salemensi ante annos septingentos exarato.«

dürfe. Zudem sei schon bei dem hohen Alter der Manuskripte ein Irrtum bezüglich der Person des Verfassers so gut wie ausgeschlossen, reiche doch der älteste der Codices bis in die Zeit des Ratramnus selbst hinauf, indem sich kritisch feststellen lasse, daß die angewandte Schriftform offenkundig die Charakteristika des IX. Jahrhunderts trage.[1])

Diese äußeren[2]) positiven Argumente eines Mabillon erhalten noch eine beträchtliche Stütze durch eine ganze Reihe mehr innerer Momente, die zwar für sich allein als Kongruenzgründe keinen vollgültigen Beweis abgeben, aber doch so viel bezeugen, daß wir es bei der Hypothese des Petrus de Marca und seiner Anhänger tatsächlich nur mit bloßen Konjekturen zu tun haben und daß unmöglich der Mönch von Corbie mit einem Skotus Erigena verwechselt werden kann, wie wir bei Besprechung der Theorie von Laufs näher darlegen werden.

Mit Laufs tritt die Frage in ein ganz neues Stadium. Seine Ansicht, daß die im Berengarischen Streite vielfach erwähnte Schrift des Erigena über die Eucharistie offenbar die des Ratramnus sei und daß Johannes Skotus in der Abendmahlskontroverse des IX. Jahrhunderts überhaupt nichts geschrieben habe, schließt er im wesentlichen aus den näm-

---

[1]) Acta S.S. l. c.: »Et certe scriptum esse sub finem saeculi noni facile suadet ipsa scripturae forma.« Wie sehr Mabillon zugleich mit seinem Ordens- und Zeitgenossen Montfaucon als wissenschaftliche Autorität zur Abgabe dieses kritisch-paläographischen Urteils befähigt war, zeigt z. B. Boileau, Migne, l. c., p. 110, wenn er schreibt: »Insuper doctissimus ille monachus in dignoscenda aetate ac figenda veterum codicum manuscriptorum arte acquisita, quam sibi moroso studio comparavit, ad discutiendas veteres chartas et codices antiquos.« Bekanntlich wird Mabillon als der Vater der Diplomatik gepriesen infolge seines epochemachenden Meisterwerkes »De re diplomatica, Paris 1681«, während Montfaucon die erste griechische Paläographie schrieb (Paris 1715).

[2]) Wir verweisen noch auf den aus dem XI. Jahrhundert stammenden Codex Gotvicensis -- Abtei Göttweig —, von dem uns Bernhard Pez berichtet (Thes. anecd. t. I, pars II, p. 69). Siehe andere Manuskripte bei Floß, Migne, t. CXXII, p. 21 und die von Usserius, l. c., p. 50, aus einer Pariser Bibliothek des Senators J. Gilot erwähnten. Alle enthalten unser Buch De c. et s. D. mit dem Namen des Ratramnus.

lichen Prämissen, wie Petrus de Marca die seinige, was um so weniger auffallen kann, als beide Theologen in der Grundlage, von welcher sie ausgehen, in der Annahme bloß einer einzigen Abhandlung, übereinstimmen.

1. Ascelin[1]) charakterisiere in seinem Briefe an Berengar die Lehre der im zweiten Abendmahlsstreite unter dem Namen des Skotus vorkommenden Schrift derartig, daß sie sich decke mit dem Inhalte des Ratramnischen Traktats, indem auch hier bewiesen werde, »das auf dem Altare Konsekrierte sei weder der wahre Leib, noch das wahre Blut Jesu Christi«. Auch »passe von Wort zu Wort auf die Schrift des Ratramnus«[2]), was Ascelin mitteile über die Benützung der Oration Gregors des Großen »Perficiant« durch Skotus und über die beigefügte Glosse. 2. Die Notizen Berengars in einem Briefe an Richard über die Entstehung der Schrift von Johannes Skotus »seien gewiß nirgends anders hergenommen, als aus der Vorrede unseres Ratramnischen Buches«[3]), da beide verfaßt seien im Auftrage des Königs Karl.[4]) 3. Der von der Synode zu Vercelli verdammte Satz aus der Abhandlung des Skotus, dahin lautend, »daß die Sakramente des Altars Bild, Figur und Unterpfand des Leibes Christi seien«[5]), finde sich gleichfalls ganz ähnlich in der Schrift des Ratramnus.[6]) 4. Berengar verteidige in seinen Briefen an Lanfrank und Ascelin sowie in der von Lessing wieder aufgefundenen Schrift »De sacra coena« den angegriffenen Skotus damit, daß er erkläre, so gut wie letzterer verdammt worden sei, müßten auch Ambrosius, Augustinus und Hieronymus verworfen werden, um von anderen zu schweigen.

---

[1]) Ascelin bei Mansi, l. c., t. XIX, p. 776—778: »Joannem Scotum toto nisu totaque intentione ad hoc solum tendere video, ut mihi persuadeat, hoc videlicet, quod in altari consecratur, neque vere corpus neque vere Christi sanguinem esse.«

[2]) Laufs, S. 757.

[3]) Ebendaselbst, S. 763.

[4]) Epist. ad Rich. bei Dachery, Spicil. t. III, 400: »Quae scribit Joannes Scotus monitu illum scripsisse praecarioque Karoli Magni.«

[5]) Berengar, De sacra coena, ed. Vischer, p. 43: »Quod doceret, sacramenta altaris similitudinem, figuram pignusque esse corporis.«

[6]) Laufs, S. 765.

Nun seien aber im Buche des Ratramnus vorzüglich Stellen aus Ambrosius, Augustinus und auch eine aus Hieronymus zitiert, auf welche der Autor sich berufe. 5. Endlich sei auch der Satz, welchen Hinkmar[1]) dem Erigena vorwerfe, »quod sacramenta altaris non verum corpus et verus sanguis sit Domini, sed tantum memoria veri corporis et sanguinis eius« aus »keinem anderen Buche als dem des Ratramnus genommen, indem er sich auf folgende Worte desselben beziehe: Hoc dicens ostendit dominicam passionem semel esse factam, eius vero memoriam in sacris solemnibus repraesentari«.[2]) 6. Der schüchterne Ratramnus, welcher bei der Herausgabe des Buches untergebener Mönch des Abtes Paschasius Radbertus gewesen, gegen den er sich bekanntlich wandte, habe aus Furcht dasselbe entweder unter fingiertem Namen oder gar namenlos erscheinen lassen. Aus der nämlichen Rücksicht habe auch König Karl der Kahle, welchem die Schrift war gewidmet worden, den wahren Namen des Autors verschwiegen. »Es lag deshalb,« argumentierte Laufs weiter, »zumal strengen Anhängern des Paschasius Radbertus sehr nahe, aus der Keckheit der durchgeführten Ansicht von der Eucharistie und aus der freilich nur im Anfang des Buches vorkommenden dialektischen Art auf den am Hofe lebenden und bei Karl dem Kahlen in großem Ansehen stehenden Johannes Skotus als Verfasser zu schließen.« [3])

Es ist nicht zu leugnen, die Hypothese Laufs' hat in der Tat, wie auch ihre Gegner zugestehen, »viel Wahrscheinliches für sich«.[4]) Die vorgeführten Gründe wirken im ersten Augenblicke etwas bestechend; namentlich die auffällige Übereinstimmung der dem Erigena zugeschriebenen Sätze mit Stellen aus dem Buche des Ratramnus hat die meisten neueren Gelehrten auf protestantischer Seite und auch einige katholische Theologen bewogen, wenigstens dem ersten Teile

[1]) De praedest. c. 31, l. c.

[2]) Laufs, S. 770.

[3]) Laufs, S. 776. Von Christlieb, S. 79, dahin modifiziert, daß Skotus den schüchternen Ratramnus zuerst animiert hatte und nachträglich verteidigte.

[4]) Schnitzer, a. a. O. S. 182.

der Theorie von Laufs zuzustimmen, das Buch des Ratramnus sei es gewesen, das im zweiten Abendmahlsstreite die bekannte Rolle gespielt.[1])

Wir halten es jedoch für vollständig ausgeschlossen, daß sachkundige Schriftsteller[2]) einen Skotus und Ratramnus, was beide Aufstellungen des Petrus de Marca und von Laufs gemeinsam voraussetzen, auf die Dauer miteinander verwechseln konnten. Die oben allegierte Übereinstimmung in manchen Punkten ist entweder als eine zufällige, sich von selbst ergebende und darum nicht auffallende zu charakterisieren, oder sie ist als eine auf Mißverständnissen beruhende zurückzuweisen.

Dagegen kann es selbst bei nur oberflächlicher Lektüre nicht entgehen, welch frappante Ähnlichkeit obwaltet in Stil und Schreibweise zwischen unserem fraglichen Buche über die Eucharistie und den übrigen Werken des Ratramnus, eine Beobachtung, die schon Mabillon[3]), Du Pin[4]), Larrogue[5]), Cellot[6]) ausdrücklich zu konstatieren Gelegenheit nahmen. Man vergleiche z. B. nur die Schlußkapitel in den

---

[1]) So teilen den Standpunkt Laufs' z. B. Baur, Vorlesungen, S. 31, und Die christliche Kirche des Mittelalters, S. 61; Bähr, S. 474, 494; Christlieb, S. 69—72; Kurtz, S. 178; Laufs, S. 245; Meier, S. 191, Anmkg 3; Ebrard, S. 30, Anmkg. 12; Niedner, S. 433; Aschbachs Kirchenlexikon, Bd. IV, 719; Protestantische Realenzyklopädie, Bd. XII, 540 und XIII, 790; Rückert, S. 520, 527; Floß bei Migne, t. CXXII, p. XXI; Kahnis, S. 223, 228; Engelhardt, S. 85, 161; Hase, S. 231; Neander, Dogmengeschichte, S. 43 und Kirchengeschichte, S. 325, 333; Reusch, S. 15; Münscher, S. 235; Gieseler, S. 123, 124; Hermens, S. 33; Schmid, S. 248, Anmkg. 5; Thomasius, S. 43; Herzog, S. 521; Guericke, S. 103; Martin, p. 18; Döllinger, S. 410; Harnack, S. 350; Werner, S. 169, 171.

[2]) So vermutet z. B. Larrogue, l. c. p. 603, daß Petrus de Marca sich gar nicht die Mühe genommen, die Schriften des Skotus und Ratramnus miteinander zu vergleichen. Und Boileau, l. c. p. 109, 110 schreibt, daß beide »confundi ac misceri nequeant, nisi ab iis hominibus bardis (stumpfsinnig) aut βαλανοφάγοις, qui nusquam eorum scripta partim aut generatim applicata voluntate legerunt.«

[3]) Acta S.S., l. c. n. 84; Annales, tom. III, 62: »Consentit stilus in utroque opere aequalis et consimilis, non ieiunus, non sophisticus, barbarusve aut graecizans ut ille Scotus.«

[4]) l. c. p. 69. [5]) l. c. p. 603. [6]) l. c. p. 569.

betreffenden Abhandlungen oder insbesondere die Vorreden in den Büchern »De corpore et de sanguine Domini« und »De praedestinatione« und man wird eine Übereinstimmung finden nicht nur in den Gedanken, sondern sogar in den Worten.[1]) Die Methode der logischen Behandlung und Disposition des jeweiligen Themas von zwei Hauptgesichtspunkten aus zeigt überall die einfache Gestaltungskraft, wie sie dem Ratramnus eigentümlich ist; die vielfachen Rekapitulationen tragen stets das nämliche Gepräge. Laufs[2]) weist in sprachlicher Beziehung noch auf den öfteren Gebrauch der Präposition »quod« mit dem Verbum Finitum statt des Akkusativs cum Infinitiv hin sowie auf die häufige, mitunter etwas sonderbare Verwendung des Wörtchens »item«, die ebenfalls die Werke des Ratramnus mit dem unserigen gemeinsam haben, während er bei genauer Durchsicht der Schrift des Johannes Skotus »De praedestinatione« nichts derartiges bemerken konnte.

Überhaupt muß die mannigfaltige Verschiedenheit[3]) zwischen den Werken eines Ratramnus und Skotus jedem Unbefangenen sofort in die Augen springen. Haben wir in der Einleitung von dem Stile des Ratramnus hervorgehoben, seine Latinität sei nicht frei von Rusticismus, so ist die Diktion des Skotus im großen und ganzen rein von solchen sprachlichen Unebenheiten; sie wird mit Recht von Honorius[4]) und Johannes Trithemius[5]) eine für jene Zeit »elegante« genannt. Wohl aber ist sie behaftet mit einem gewissen Gräcismus; Skotus liebt — was für ihn vornehmlich ein Charakteristikum[6]) — die griechische Phrase und flicht mit

[1]) Die einzelnen Momente sind treffend zusammengestellt in La Perpétuité, tom. IV, p. 569.

[2]) A. a. O. S. 756, 757.

[3]) Boileau, l. c. p. 109, redet recht kräftig von einer »differentia, varietas et repugnantia styli et sermonis Scoti et Ratramni«.

[4]) De script. Eccl. III, 12.

[5]) De script. Eccl. c. 271.

[6]) Dies umsomehr, da nach der Ansicht der berufensten Forscher, wie Schrörs', S. 467, Anmkg., Hauréaus, Singularités historiques et littéraires, Paris 1861, p. 110, »von den unter Karl dem Kahlen lebenden Autoren keiner außer Skotus für des Griechischen kundig« gilt.

Vorliebe häufig griechische Ausdrücke ein[1]), wodurch seine Schreibweise eine ganz eigenartige und schwerverständliche wird, wie dies schon im IX. Jahrhunderte der römische Bibliothekar Anastasius[2]) bemerkte. Dagegen findet sich im ganzen Ratramnischen Traktat über die Eucharistie bloß ein einziges griechisches Wort, welches der Verfasser nur allegiert, weil er es aus einer zitierten Stelle des Isidor mit herübergenommen.[3])

Welch ein Kontrast ferner in dem ganzen schriftstellerischen Auftreten beider Männer! Um nur ein Beispiel zu erwähnen, so beachte man die wahre Bescheidenheit des einfachen Mönches, welche den Ratramnus ziert, wenn er in der Vorrede und im Schlußwort seiner Bücher sich unwürdig und unzulänglich fühlt, in solch wichtigen Fragen seine Meinung abzugeben; all das Gute und Richtige, das er etwa geschrieben, will er nicht seinen schwachen Kräften zuerkannt wissen. Wie ganz anders sieht sich Skotus in der Einleitung seiner Schrift über die Prädestination[4]) geschmeichelt ob der Wahl, welche Hinkmar und Parthulus getroffen, indem sie gerade ihn aussuchten, gegen Gottschalk zu schreiben. Wie ein eitler Hoftheologe und voll Vertrauen auf sein eigenes Licht rühmt er sich, durch seine Ausführungen dem katholischen Glauben seinen Glanz wiedergegeben und die diabolischen Lehren seiner Gegner zerstört zu haben. Also Demut und Bescheidenheit auf der einen Seite, ein stark ausgeprägtes Selbstbewußtsein auf der anderen.

Gehen wir von diesen mehr formellen Momenten auf den Inhalt der Schriften des Skotus über, so wird es sich uns in noch höherem Maße zeigen, wie wenig gerade Berengar — was den Kernpunkt der Theorie von Laufs ausmacht — einen Ratramnus mit dem irländischen Philosophen

[1]) Stöckl, Geschichte der Philosophie des Mittelalters, S. 31: »Das Bemerkenswerteste in seinen Werken ist seine Kenntnis des Griechischen, mit welchem ein lästiger Prunk getrieben wird.«

[2]) Der Brief des Anastasius an König Karl ist abgedruckt bei Migne, tom. CXXII, 1025—1030.

[3]) Siehe hierüber La Perpétuité, tom. VI, p. 578, 579.

[4]) Praefatio de divina praedestinatione, Migne, CXXII, 355—357.

verwechseln konnte.[1]) Zugleich wird sich uns auch dabei die Lösung der Frage ergeben, die Floß, der Herausgeber von des Skotus Werken, aufgeworfen und welche Christlieb, der sich am eingehendsten für die Berechtigung der Laufsischen Hypothese ausgesprochen, an sich schon für »geeignet hält, alle bis jetzt erhobenen Zweifel über die Identität jener zwei Schriften niederzuschlagen«.[2]) Die betreffende Frage lautet folgendermaßen: »Wenn Berengar wirklich auf ein Buch des Skotus sich stützte, dieses also nicht mit dem fraglichen des Ratramnus identisch war, wie kam es dann, daß weder er selbst noch seine Schüler sich auf das letztere, als seinem Irrtum äußerst günstig, berufen haben? Wie konnte es überhaupt geschehen, daß im ganzen Berengarischen Streite das Buch des Ratramnus gar nicht einmal erwähnt wurde?« [3])

Es muß uns wundernehmen, daß man bei der Beurteilung dieser Frage nicht stärker berücksichtige die auffallende Geistesverwandtschaft, die den Scholastikus von Tours speziell auf den Schultern des Skotus Erigena stehen läßt, welcher allgemein als der Philosoph κατ' ἐξοχήν des IX. Jahrhunderts gilt, die ihn aber ebenso sehr trennt von der durchaus positiven Geistesrichtung und Theologie, wie sie in den Werken des Ratramnus vertreten wird. Denn auch »Berengar war seinem ganzen Bildungsgange nach mehr Philosoph als Theologe«[4]), schreibt der neueste und wegen seiner bis ins Detail gehenden Forschung maßgebendste Kenner seines Lebens und seines Lehrsystems. Insbesondere hat er sich in der Auffassung des Verhältnisses zwischen Glauben und Wissen, Autorität und Vernunft, Bibel und Dialektik, welches

---

[1]) Denn daß die Schrift des Ratramnus in jener Zeit bekannt sein mußte, geht hervor aus den Zeugnissen des Anonymus Cellotianus, Sigebert, Anonymus von Melk und aus der Benützung des Guitmund.

[2]) Christlieb, a. a. O. S. 72.

[3]) Floß, Migne CXXII, Prooemium, p. XXI.

[4]) Schnitzer, S. 265. Vgl. Katerkamp, S. 555: »Berengar verband mit seinen theologischen Lehrvorträgen Philosophie . . . . . . Dennoch war seinerseits der Versuch nicht originell. Er fand das Muster für die Verbindung dieser Wissenschaften im IX. Jahrhundert in der Philosophie des Skotus Erigena.«

bereits Augustinus in den Bereich seiner Diskussion gezogen hatte, als einen getreuen Schüler des britischen Philosophen bewährt, ihn manchmal fast wörtlich kopiert. Auf eine von der Methode ihrer Zeitgenossen, die, wie oben nachgewiesen wurde, ausgesprochene Traditionalisten waren[1]), völlig verschiedene Weise zogen sich beide bei Behandlung von Glaubenslehren auf den rationalistischen Standpunkt zurück und verkannten so das Wesen des Glaubens, für welchen die Autorität der Schrift, Tradition und Kirche das entscheidende Gewicht abgeben. Es ist bezeichnend, daß der nämliche Vorwurf, den Lanfrank »an Kenntnissen, philosophischem Geiste und besonders an Gewandtheit in der Dialektik keinem seiner Zeitgenossen nachstehend«,[2]) gegen Berengar erhob, »daß er mit Hintansetzung der heiligen Autoritäten zu sehr zur Dialektik, zur Vernunft, seine Zuflucht nehme«, schon zwe hundert Jahre vorher vom Lyoner Magister Florus dem Skotus Erigena gemacht worden war.[3]) Es soll damit nicht gesagt sein, daß beide im Sinne des modernen Rationalismus heilige Schrift und Tradition als übernatürliche Offenbarungs quellen völlig außer acht ließen. Vielmehr nehmen derartige Berufungen und Zitationen mit der Versicherung größter Hochschätzung und Verehrung in ihren Werken einen nicht unbedeutenden Raum ein, allerdings mit der mehr oder minder versteckten Absicht, dieselben nach eigenem System zu modeln und zu verarbeiten, so daß den Kirchenvätern immerhin nur ein untergeordneter Einfluß zukommt. Denn

[1]) Von Rabanus Maurus z. B. schreibt Mabillon, Acta S.S., S. IV, Pars II, p. 33: »Quanta fuerit eius observantia erga sanctos Patres, docent opera eius omnia.«

[2]) Baur, Vorlesungen, S. 38.

[3]) Lanfranc, De corpore et sanguine Domini, cap. 7: »Relictis sacris auctoritatibus ad dialecticam confugium facis. Et quidem de mysterio fidei auditurus ac responsurus, quae ad rem debeant pertinere, mallem audire ac respondere sacras auctoritates quam dialecticas rationes.« Florus in Bibl. max. Lugd. t. XV: »Qui velut de praescientia et de praedestinatione divina humanis et, ut ipse gloriatur, philosophicis argumentationibus disputans nulla ratione reddita sive scripturarum sive s. Patrum auctoritate praelata velut sequenda et tenenda, sua sola praesumptione definire ausus est.«

Berengar so wenig wie Skotus waren keineswegs gewöhnliche Traditionalisten; kühn setzten sie sich über den traditionellen Kirchenglauben hinweg, und ihre Dialektik bezweckte ob der ihr zukommenden konstitutiven oder normativen Bedeutung nicht bloß, jenen letzteren vor dem Forum des Verstandes zu rechtfertigen, wie dies das Endziel der dialektischen Versuche eines Ratramnus oder Lanfrank gewesen. Deshalb stellten sie als prinzipielle Ausgangspunkte auf, daß der Vernunft vor den supranaturalistischen Autoritäten der Vorrang gebühre, daß sie unabhängig sei von diesen und unter Umständen das gottgewollte, notwendige Korrektiv für sie abgeben müsse; d. h. es sei erlaubt, »nach dem Maßstabe der Vernunft selbst die Aussprüche der heiligen Schrift zu regulieren«.[1])

So kehren Bemerkungen wie die folgenden in der Hauptschrift des Berengar »De sacra coena« immer und immer wieder gewissermaßen als programmatische Leitsätze: »Darin besteht des Menschen Auszeichnung und Würde, daß er mit Vernunft begabt ist.«[2]) »Es ist deshalb eine evidente Sache, die nur blinder Wahnsinn leugnen kann, daß es, wo es sich um Erlangung der Wahrheit handelt, unvergleichlich höher anzuschlagen ist, sich der Vernunft als der Autoritäten zu bedienen.«[3]) »Ich schäme mich über die menschliche Schwäche, die zur Unterstützung der Vernunft noch nach Autoritäten sucht, da es doch nichts Vortrefflicheres geben kann als die Autorität der Wahrheit.«[4]) »Das Mittel nun, dessen die Vernunft sich bedient, um in den Besitz der Wahrheit zu gelangen, ist die Dialektik; zu ihr zu greifen braucht um so weniger bereut zu werden, als sie der Erlöser selbst zur Widerlegung seiner Feinde anwandte. Vielmehr ist es das Zeichen eines großen Geistes, in allem zur Dialektik seine Zuflucht zu nehmen, denn das heißt so viel, als zur Wahrheit seine Zuflucht nehmen. Wer das nicht tut, der verleugnet seine Menschenwürde, da er doch gerade seiner Vernunft nach Gottes Ebenbild ist.«[5]) »Kein vernünftiger Mensch wird Lanfrank darin folgen, daß er lieber in irgend einem Punkte

[1]) Schnitzer, S, 269. [2]) De sacra coena, edid. Vischer, p. 221. [3]) l. c. p. 100. [4]) Ibidem. [5]) l. c. p. 101.

den Autoritäten nachgeben, als, wenn ihm die Wahl freistünde, durch eigenes Nachdenken zu grunde gehen wollte.«[1]) »Die menschliche Vernunft behauptet den hervorragendsten Rang und ist unabhängig von der Autorität.«[2]) »Nur wer durch vernünftiges Denken und Schließen in den Besitz der Wahrheit nicht zu gelangen vermag, begnügt sich mit der Autorität«[3]).

Die augenscheinliche Abhängigkeit dieser und anderer Sätze von Skotus Erigena tritt zu tage, wenn der letztere z. B. schreibt: »Alle Autorität, die nicht von der wahren Vernunft gebilligt wird, scheint unhaltbar zu sein. Die wahre Vernunft, welche durch ihre eigene Kraft befestigt und unwandelbar ist, bedarf keiner weiteren Bekräftigung irgend welcher Autorität. Mir scheint die wahre Autorität nichts anderes zu sein als die durch die Kraft der Vernunft bewährte Wahrheit, die zum Nutzen der Nachkommen von den heiligen Vätern in den Schriften ist aufgezeichnet worden; daher muß man zuvörderst die Vernunft und dann erst die Autorität gebrauchen.«[4])

---

[1]) l. c. p. 102: »Nec sequendus in eo es ulli cordato homini, ut malit auctoritatibus circa aliqua cedere, quam ratione, si optio sibi detur, perire.« Dieser Satz Berengars ist einer der charakteristischsten für seinen ausgesprochenen Rationalismus und erinnert wie an Skotus Erigena, so ganz besonders auch an den bekannten, nur eine Paraphrase des obigen darstellenden Ausspruch Lessings: »Wenn Gott in seiner Rechten alle Wahrheit und in seiner Linken den einzigen immer regen Trieb nach Wahrheit, obschon mit dem Zusatze, mich immer und ewig zu irren, verschlossen hielte, und spräche zu mir: wähle! — ich fiele ihm mit Demut in seine Linke und sagte: Vater, gib! Die reine Wahrheit ist ja doch nur für Dich allein!«

[2]) l. c. p. 53.

[3]) l. c. p. 214, 215, 230.

Näheres über den Rationalismus Berengars siehe Schnitzer, S. 265—269; Neander, S. 363, 364; Ampère, t. III, p. 359, 360; Reuter, Geschichte der religiösen Aufklärung, Bd. I, S. 97; Thomasius, S. 46; Dieckhoff, S. 49, 50; Baur, die christliche Kirche des Mittelalters, S. 66; Stöckl, Geschichte der Philosophie des Mittelalters, Bd. I, S. 134; Schwane, S. 637; Kirchenlexikon von Wetzer und Welte, Bd. II, S. 402; Rähse, S. 9; Kaulich, S. 261, 262.

[4]) De divis. nat. lib. I, c. 71.

»Auch darf man sich durch die Autorität von der freien Spekulation nicht abhalten lassen, sondern man soll das lehren, was eine vernünftige Betrachtung der Dinge ergab.« [1])

Diese Ideen weiter ausführend bietet des Johannes Skotus Hauptwerk »De divisione naturae« [2]) und das darin enthaltene System die erste große Apologie [3]) des Satzes, daß die menschliche Vernunft die oberste Norm bilde, von der aus die Glaubenslehren nicht nur philosophisch zu durchdringen, sondern sogar schon anzueignen und festzuhalten seien. Zweihundert Jahre später schloß sich der Scholastikus von Tours den rationalistischen [4]) Tendenzen des irländischen Philosophen, der in seinem Zeitalter gleich einem ungewöhnlichen Meteor einsam und unverstanden [5]) blieb, an und brachte dieselben

[1]) Ibidem, lib. I. c. 66. Noch andere, ähnlich lautende Sätze zitieren: Christlieb, S. 116, 117; Huber, S. 131 ff; Rähse, S. 8, 9; Reuter, S. 54, 55; Möller, S. 39—45; etc.

[2]) Migne, t. CXXII, p. 439—1022.

[3]) Andeutungen und ähnlich lautende Gedanken finden sich zwar schon bei Augustinus. Aber der tief und wahrhaft katholisch denkende Bischof von Hippo hat dieselben nirgends zum Zwecke der Kritik der Dogmen verwendet.

[4]) Doch ist hervorzuheben, daß Berengar dem Skotus Erigena keineswegs folgte bis zu dessen neuplatonisch-pantheistischen Verirrungen und daß hinwiederum dessen theosophisch-pantheistisches System, das immerhin mit christlichen Elementen durchwoben erscheint, dem strengen Pantheismus eines Spinoza im modernen Sinne nicht an die Seite gestellt werden darf.

[5]) Im IX. Jahrhundert wurden die Schriften des Skotus, soweit die heutzutage vorhandenen Quellen reichen, ausgiebig bloß benützt von den beiden Philosophen Heiricus und Remigius von Auxerre (Kaulich, S. 23; Hauréau, p. 183, 187). Die gar oft, z. B. von Kaulich, S. 26, Staudenmaier, S. 481, 482, Rähse, S. 46, Ritter, S. 117, aufgestellte Behauptung, Erigena müsse als der Vater der Scholastik betrachtet werden, wurde von anderen, wie Möller, S. 129 ff., Stöckl, Geschichte der Philosophie des Mittelalters, S. 30 ff., Kurtz, S. 561, Kirchenlexikon, Bd. X, S. 1883, Herzogs Realenzyklopädie, Bd. XIII, S. 657, aufs energischste bestritten, da keiner der großen Scholastiker seiner erwähnt, außer etwa, um ihn zu tadeln oder zu widerlegen, und der irische Philosoph von völlig anderen Prinzipien ausgeht als die ganze Scholastik. Geringere Anlehnungen an Skotus finden sich bei Humbold, der einer seiner meistgenannten Schüler war, Gerbert, Gilbert, Wilhelm von Malmesbury, Richard und Hugo von St Viktor. Vollständig

in seinen heißen, langwierigen Abendmahlskämpfen auch zur praktischen Anwendung.

Eine solche Übereinstimmung in einer prinzipiellen Grundfrage seines Lehrsystems mit Skotus, von der sich bei Ratramnus auch nicht die leiseste Spur findet, macht es von vornherein schon wahrscheinlich, daß Berengar auch in seiner Abendmahlslehre, deren Darlegung und Verteidigung seine hervorragendste Lebensarbeit bedeutet, auf niemanden anders zurückgriff als auf eben diesen nämlichen Skotus, der ihm in erster Linie »Muster« [1]) war, als dessen »Schüler« [2]) er sich fühlte und der ihm auch sonst »aus der Seele geschrieben«. Die geforderte Wahrscheinlichkeit muß zur Gewißheit werden, wenn wir uns erinnern, daß Berengar tatsächlich zur Begründung seiner speziellen Ansicht über die Eucharistie sich ausdrücklich auf Skotus stützt, daß er dessen Abendmahlslehre lobt, rühmt und verteidigt, daß er sich bei den verschiedensten Gelegenheiten bitter beschwert über dessen offizielle Verdammung. Diesen beiden Prämissen gegenüber darf wohl die Hypothese von Laufs als unhaltbar bezeichnet werden, da sie überhaupt bloß aufrechtgehalten werden kann unter der Voraussetzung, der Scholastikus habe sich gerade in Bezug auf die Eucharistie in der Person seiner ihm sonst so wohlbekannten Quelle geirrt, er habe eine Schrift des Ratramnus mit seinem Vorbilde Skotus Erigena verwechselt, was uns nach dem Vorausgehenden bei einem Kritiker wie Berengar höchst unwahrscheinlich, wenn nicht unmöglich, zu sein dünkt.

In der angedeuteten prinzipiellen Verschiedenheit der beiderseitigen Geistesrichtung liegt unseres Erachtens auch die Lösung der oben von Floß aufgeworfenen

in die Fußstapfen des Erigena traten im XII. Jahrhundert Amalrich von Bena und dessen Schüler David von Dinant, deren Lehren 1209 und 1215 verurteilt wurden und die gnostisch-pantheistischen Sekten der Albigenser. (Näheres hierüber siehe Möller, S. 131—134; Noack, S. 65; Kaulich, S. 24 ff.; Huber, S. 50, 432 ff.; Christlieb, S. 435 ff.)

[1]) Katerkamp, S. 555.

[2]) Schnitzer, S. 269; Kaulich, S. 262, nennt den Scholastikus »ein mattes Nachbild des Johannes Skotus«.

Frage, warum im Falle der Annahme von zwei gesonderten Schriften der Scholastikus und seine Anhänger außer Skotus nicht noch den Ratramnus als ihren Gewährsmann angerufen haben. Einfach deshalb, weil die Sektierer »nur in ersterem, nicht auch in letzterem einen Gesinnungsgenossen sahen«[1]), was Natalis Alexander und Schnitzer ausdrücklich an einer Reihe von Beispielen illustrierten.[2]) Wenn Floß weiter frägt, warum überhaupt nicht in der ganzen zweiten Abendmahlskontroverse, also auch nicht von katholischer, orthodoxer Seite[3]) des Ratramnischen Buches Erwähnung geschah, so ist zu erwidern, daß man sich gerade so gut darüber wundern könnte, weil man sich kirchlicherseits auch nicht auf Gerbert oder Remigius, Hinkmar oder Haimo oder einen anderen Anhänger des Paschasius berief. Man begnügte sich nämlich, und dies wohl mit Recht, beiderseits mit Zitierung »der Hauptvertreter der Abendmahlsdifferenzen des IX. Jahrhunderts«.[4]) Und als schroffste Antipoden standen offenbar einander gegenüber Paschasius Radbertus und Skotus Erigena, was niemand deutlicher ausgesprochen als Berengar selbst.

Was nun weiter im einzelnen die von Laufs zu Gunsten der Identität der beiden Schriften vorgebrachten

---

[1]) Schnitzer, S. 183.

[2]) Natal. Alex., tom. XII, 465; Schnitzer, ebendaselbst; cf. Boileau bei Migne, tom CXXI, 176. So z. B. lehrt Ratramnus, Migne CXXI, 133, n. 14 eine Verwandlung von Brot und Wein »ut iam non sint, quae ante fuerunt«, Berengar dagegen »ut sint, quae erant, et in aliud commutentur«.

[3]) Nur Guitmund kommt in Betracht. Aber gerade die Tatsache, daß dieser heftigste Gegner Berengars in seiner wider denselben gerichteten Schrift »De corporis et sanguinis Christi veritate in eucharistia« die für seine Auseinandersetzung grundlegende Unterscheidung von vier Wandlungsarten (siehe hierüber Schnitzer, S. 358) zum größten Teile wörtlich der gleichlautenden Distinktion des Ratramnischen Buches entnimmt, läßt erkennen, daß der streitbare Bischof von Aversa jedenfalls keine Geistesgemeinschaft zwischen Ratramnus einerseits, Skotus und Berengar andererseits wahrnahm. Denn es ist kaum zu glauben, daß er, zumal bei der Erbitterung, mit welcher der zweite Abendmahlsstreit geführt wurde, das fragliche Buch benutzt hätte, wenn er es für identisch mit der von Berengar verteidigten und kirchlicherseits wiederholt verworfenen Schrift des Skotus gehalten haben würde. (Cf. Mabillon, Acta. S.S., l. c. n. 86.)

[4]) Schnitzer, ebendaselbst.

Argumente anbelangt, so müssen wir entschieden bestreiten, daß die von Ascelin, Hinkmar, Berengar und den Synoden des XI. Jahrhunderts dem Skotus zugeschriebenen Sätze den Lehrinhalt des Ratramnischen Buches wiedergeben oder gar demselben spezifisch seien. Ausdrücke wie figura, memoria, similitudo, pignus finden sich nicht bloß bei Ratramnus, sondern so ziemlich bei allen seinen Zeitgenossen [1]), selbst bei Paschasius, richtig aufgefaßt gerade so in der Patristik wie in der neueren und neuesten katholischen Theologie. In dem inkriminierten Zusammenhange muß ihnen also eine ganz spezielle, auffallende, wesentlich andere Bedeutung zukommen und diese hat uns Hinkmar überliefert, wenn er die fragliche Lehre des Skotus dahin präzisiert, die Eucharistie sei »tantum memoria veri corporis et sanguinis«. Das aber hat Ratramnus nirgends ausgesprochen, daß wir im Altarsgeheimnisse bloß ein Gedächtnis, bloß eine Figur des Leibes Christi zu erblicken hätten, auch nicht in der oben von Laufs allegierten Stelle, die jeder katholische Theologe der Jetztzeit als orthodox unterschreiben würde. Zudem ist noch zu beachten, daß der Mönch von Corbie nicht einmal von einer »memoria corporis« redet, sondern — was noch unverfänglicher — zu wiederholtenmalen von einer »memoria passionis et mortis«. [2])

Wenn die Identität beider Schriften sowohl von Petrus de Marca, wie von Laufs daraus geschlossen wird, deren Verfasser würden als Zeugen für sich in Anspruch nehmen [3])

[1]) Siehe weiter unten Kapitel VI.

[2]) De corpore et sanguine Domini, z. B. n. 36, 99, 100. Es ist dies ein Moment, auf welches schon von Noorden, S. 103, aufmerksam machte.

[3]) Bezüglich dieses Momentes könnte von irgendwelcher Beweiskraft überhaupt nur dann die Rede sein, wenn genau alle Kirchenväter, auf die Ratramnus sich stützt, von Berengar auch dem Skotus einzeln mit Namen zuerkannt würden. Nun heißt es aber im Briefe an Lanfrank: »Ut de ceteris taceam.« Eine solche Bemerkung paßt aber minder gut auf die wenigen Autoren, die Ratramnus noch zitiert und die da sind: Isidor, Fulgentius und das Sakramentarium des Gelasius als auf »die vertraute Bekanntschaft des Skotus nicht bloß mit den lateinischen, sondern auch mit griechischen Kirchenvätern« (Stöckl, Geschichte der Philosophie des Mittelalters, S. 31), wie sie von jeher allseits rühmend hervorgehoben wird. Wenn er zwar als alleiniger Kenner des Griechischen im IX. Jahrhundert die griechischen

die nämlichen Väter Ambrosius, Augustinus, Hieronymus und namentlich die Oration Gregors des Großen »Perficiant« in gleicher Weise zitieren und glossieren, so halten wir es für überflüssig, jetzt eingehend nachzuweisen, wie dies Mabillon [1]), Boileau [2]), Larrogue [3]), Du Pin [4]), Basnage [5]), Natalis Alexander [6]), der anonyme Verfasser »De vita et praeceptis J. Scoti« [7]) getan, daß Ratramnus die fragliche Oration eigentlich im entgegengesetzten Sinne interpretierte oder wenigstens ganz anders glossierte, als Skotus den Mitteilungen des Ascelin gemäß. Denn selbst wenn, was Laufs [8]) darzulegen sucht, die Benützung Gregors des Großen von seiten beider Autoren die gleiche wäre, dann könnte dies kein stichhaltiger Grund sein, auf deren Identität zu schließen. Es ist nichts Ungewöhnliches [9]), daß Zeitgenossen, zumal bei Kontroversschriften, die denselben Gegenstand behandeln, auch gleiche oder ähnliche Gedanken äußern, ja sich der nämlichen Argumente, der nämlichen Gewährsmänner, sogar der nämlichen Ausdrücke bedienen, besonders wenn, wie im ersten Abendmahlsstreite, die zur Verfügung stehenden Quellen beschränkt und allgemein bekannt sind. Mit gleichem Rechte könnte dann auch Lanfrank, der ebenfalls die Oration Gregors benützt [10]), mit seinem Gegner Berengar, Sanctesius mit Calvin, Kardinal du Perron mit seinem Widersacher

Väter naturgemäß im großen und ganzen bevorzugt, so nehmen doch in seinen Schriften die von Berengar genannten Ambrosius, Augustinus und Hieronymus gerade so gut eine hervorragende Stelle ein, kehren ebenso häufig wieder als bei Ratramnus.

[1]) Acta S.S., l. c. n. 88.

[2]) Migne t. CXXI, 177. [3]) l. c. p. 604. [4]) Tom VII, p. 69. [5]) l. c. p. 933. [6]) Tom. XII, p. 464, 465. [7]) Migne t. CXXII, 38. [8]) a. a. O. S. 758, 759.

[9]) Mabillon, l. c.: »Familiare est illius aevi Scriptoribus in eadem materia eadem argumenta easdemque Patrum sententias adhibere.« Vgl. Gfrörer, Bd. III, 922 Anmkg; Schnitzer, S. 183, 184; Christlieb, S. 71, der sonst auf Seite Laufs' steht, aber doch als Analogie anführt, »daß Simeon von Durham, Wilhelm von Malmesbury u. a oft wörtlich in ihren Nachrichten über Erigena übereinstimmen«.

[10]) Siehe Mabillon, l. c.; Boileau, l. c.

Mornay oder gar Tertullian mit Augustinus verwechselt werden.[1])

Noch weniger ist für die Identität beider Abhandlungen der Umstand beweisend, daß nach der Mitteilung Berengars sowohl Skotus[2]) wie gemäß seines eigenen Zeugnisses[3]) Ratramnus im Auftrage des Königs Karl über die Eucharistie geschrieben. Denn das kann uns eigentlich doch nicht wundern, daß der berühmte Philosoph, der Vertraute und Tischgenosse des Königs, der auf dessen ausdrücklichen Wunsch die Schriften des Dionysius Areopagita und die Scholien des Maximus Confessor übersetzte,[4]) auch in der damals ganz besonders die Geister berührenden Abendmahlsfrage von seinem ihn so hochschätzenden Herrscher zu Rate gezogen worden sei. Hatte er doch auch in der Prädestinationskontroverse die Feder ergriffen und waren auch über dieses Thema im speziellen Auftrage Karls des Kahlen verschiedene Bearbeitungen erschienen, so namentlich die von Ratramnus und Servatus Lupus.[5]) Das von Petrus de Marca und von Laufs krampfhaft festgehaltene Argument wird auch dadurch nicht gerettet, daß einerseits Berengar Karl den Kahlen als den Veranlasser der Skotischen Schrift »den Großen« nennt, anderseits in vielen Ausgaben die Vorrede zur Schrift des Ratramnus den Titel führt: »Praefatio ad Carolum Magnum Imperatorem.« Denn Mabillon bringt verschiedene andere Stellen bei, an denen Karl der Kahle ebenso »der Große«[6]) genannt wird, wodurch obige an sich auffallende

[1]) Boileau, p. 178; Larrogue, p. 604.

[2]) Berengarius, Epist. ad Rich., Dachery, Spicil., tom III, 400: »Monitu illum scripsisse praecarioque Caroli Magni.«

[3]) Die Schrift des Ratramnus beginnt: »Jussistis, gloriose princeps, ut quid de sanguinis et corporis Christi mysterio sentiam, vestrae magnificentiae significem.« Migne t. CXXI, 125.

[4]) Siehe die Vorreden zu beiden Werken. Migne t. CXXII, 1031 und 1195.

[5]) Siehe Hist. liter., tom. IV, 264; Cellot, p. 148; Mabillon, Acta S.S. l. c. n. 88; Baluzius, Epist. 128.

[6]) Mabillon, Anal. Veter. tom. IV, 80: »Qui Magnus non semel appellatus est; ibid. tom. IV, 628: »Qui nonnumquam Magnus dictus est, ut alias demonstravi.« Vgl. die von Laufs, S. 763, Anmerkung, aus den

Übereinstimmung ihren singulären Charakter und damit ihre Beweiskraft verliert. Zudem findet sich die fragliche Überschrift nicht in dem ältesten noch vorhandenen Manuskripte aus dem IX. Jahrhundert, in dem schon öfters angezogenen Codex Laubiensis, in welchem die Abhandlung direkt folgendermaßen beginnt: »Incipit liber Ratramni de corpore et sanguine Domini.«[1]) Es dünkt uns deshalb berechtigt zu sein, mit Mabillon nicht den Ratramnus[2]) für den Autor obiger Praefatio, sondern dieselbe für »eine Interpolation«[3]) zu halten, was allerdings schon sehr frühe geschehen sein muß, da sie bereits in einem aus dem X. Jahrhundert stammenden Manuskripte des Klosters Salmansweiler vorkommt[4]).

Augenscheinlich sollen bloß als eine einfache Konjektur[5]) aufgefaßt werden die Schlußsätze von Petrus de Marca sowohl wie von Laufs, in denen beide, um ihre Hypothese glaubhafter zu machen — jeder von seinem Standpunkte aus — der Vermutung Raum geben, der betreffende Verfasser habe das Buch unter dem fingierten Namen »Bertram« veröffentlicht, und zwar nach de Marca Skotus deshalb, damit er nicht als Häretiker gebrandmarkt würde, nach Laufs Ratramnus aus Furcht vor seinem Abte Paschasius Radbertus.

Bezüglich des britischen Philosophen bedarf es, um vorliegende Konjektur als völlig unbegründet und unhaltbar darzutun, bloß des Hinweises auf dessen übrige Schriften, namentlich

Annalen Mabillons allegierten Stellen. In der Hist. lit., tom. V, 490, heißt es: »Qu'on donnât quelquefois à Charles le surnom et le titre de Grand, comme il paraît par plusieurs monuments de ce temps-là.« Cf. Ceillier, p. 137.

[1]) Mabillon, Acta S.S., l. c. n. 129. In einem Codex Gotvicensis, der dem XI. Jahrhundert angehört (Pez. B., Thesaur. anecd. tom. I, pars II, p. LXIX) und anderen lautet die Überschrift: »Ratramni Corbej. lib. ad Carolum Calvum regem de corpore et sanguine Domini.« (Bach, S. 193, Anmerkung.)

[2]) Ibidem: »Ratramnus non videtur huius inscriptionis auctor.«

[3]) Cf. Basnage, p. 933.

[4]) Mabillon, Anal. Veter. l. c.

[5]) Gieseler, S. 123, 124, sagt zwar, »daß die Schrift des Ratramnus als gegen seinen Abt gerichtet, ohne Zweifel anfangs anonym sich verbreitete«.

auf sein Hauptwerk »De divisione naturae«, das in dem Autor nicht nur einen kühnen. sondern sogar für die damalige Zeit unbesonnen verwegenen Menschen erkennen läßt [1]), der mit seinem ganzen theosophisch-pantheistischen System die Gefahr kirchlicher Verurteilung nicht nur nicht fürchtete, vielmehr gewissermaßen provozierte. [2]) Tatsächlich beschwerte sich auch Papst Nikolaus I. über ihn in einem Briefe an Karl den Kahlen, weil die Übersetzung des Dionysius Areopagita ihm nicht zur Approbation vorgelegt worden wäre, was er, der Papst, um so mehr verlangen müßte, da Gerüchte über des Skotus Heterodoxie bis nach Rom gedrungen. [3]) Doch wurde im IX. Jahrhundert bloß seine Schrift »De praedestinatione« offiziell verurteilt auf den Synoden zu Valence 855 und zu Langres 859 [4]); das viel gefährlichere Hauptwerk »De divisione naturae« aber erst mit Namen und Titel verworfen auf der Provinzialsynode zu Paris 1210, sodann auf dem Konzil von Sens 1225. Papst Honorius III. bestätigte dieses Urteil und befahl, die ketzerische Schrift überall aufzusuchen und öffentlich zu verbrennen. [5])

Was schließlich eine etwaige anonyme [6]) Autorschaft des Ratramnus anbelangt, so brauchte dieser selbst dann, wenn er aggressiver vorgegangen wäre, als es in Wirklichkeit der Fall war, schon deswegen seinen Abt nicht zu fürchten, weil er im ausdrücklichen Auftrage des Königs seine Schrift

---

[1]) Mabillon, Acta S.S., l. c. n. 87 sagt: »Alienum esse ab ingenio Joannis Scoti hominis audacis, ne dicam temerarii, librum suum quantumvis a catholico sensu discrepantem, sub alieno nomine publicare.« Vgl. die Zurückweisung durch Basnage, S. 933.

[2]) Der Protestant Kurtz, S. 84, nennt das Werk »De div. naturae« »eine einzige Heterodoxie von Anfang bis zu Ende«.

[3]) »Praesertim cum idem Joannes . . . . non sane sapere in quibusdam frequenti rumore dicatur.« Der ganze Brief des Papstes ist abgedruckt bei Migne CXXII, 1025, 1026.

[4]) Die betreffenden Konzilsdekrete siehe Migne CXXII, 353—356.

[5]) Mansi, tom. XXII, 1212; Hefele, Bd. V, S. 862, 933.

[6]) Übrigens ist die ganze Annahme einer ursprünglichen anonymen Abfassung schon von vornherein gerichtet durch die bereits öfters erwähnte Übereinstimmung der ältesten Codices, die alle den Namen »Ratramnus« tragen. »Bertram« begegnet uns erst vom XI. Jahrhundert an.

verfaßte. Zudem ist in der ganzen Abhandlung jedes persönliche, die schuldige Hochachtung verletzende oder nur gefährdende Moment offensichtlich vermieden — der Name des Radbertus wird nicht einmal genannt — und erstreckt sich der Antagonismus, welcher in der Prädestinationsfrage und in der Untersuchung über die wunderbare Geburt Jesu zwischen Ratramnus und Paschasius in weit höherem Maße vorhanden war, in der Abendmahlskontroverse auf nur unwesentliche Punkte, wie wir späterhin noch darlegen werden.

Mag man die Aufstellungen von Laufs von seiten seiner zahlreichen Anhänger noch so sehr über jeden Zweifel[1]) erhaben finden, wir haben gesehen, daß die vorgebrachten Gründe bei eingehender Untersuchung der einzelnen Beweismomente der Kritik nicht standhalten können[2]), obwohl zugestanden werden muß, daß auch unserseits von einem mit apodiktischer Gewißheit sich ergebenden Resultate nicht die Rede sein kann. Sogar verschiedene Theologen, welche der Hypothese Laufs in ihrem ersten Teile, das Ratramnische Buch sei es gewesen, das als Quelle des Berengar im zweiten Abendmahlsstreite verurteilt wurde, völlig zustimmen, wie Christlieb, Floß, Neander, Kurtz, Werner, Hermens, Guericke, Meier, Realenzyklopädie, oder wenigstens es für das Wahrscheinlichere halten, wie Schwane[3]), Staudenmaier[4]). Scheeben[5]), Hefele[6]), von Noorden[7]), Höfler[8]), Huber[9]) weichen betreffs des zweiten Punktes von Laufs ab, indem sie betonen, aus der im XI. Jahrhundert geschehenen Verwechslung sei doch

---

[1]) Christlieb, S. 72; Baur in der Tübinger Zeitschrift, a. a. O. S. 129; Floß in Aschbachs Kirchenlexikon, Bd. IV, S. 875: »Es geht bis zur Evidenz klar hervor«.

[2]) Vgl. noch besonders: Gfrörer, S. 921, 922; Schnitzer, S. 182—184; Noorden, S. 103, Anmkg. 2: »Noch immer muß trotz der gelehrten Untersuchungen von Laufs und anderen die Streitfrage, ob die Schrift des Ratramnus oder eine gleichnamige des Skotus auf den Synoden zu Rom und Vercelli verdammt worden ist, als eine unerledigte betrachtet werden.« Kirchenlexikon von Wetzer und Welte, Bd. X, 805, 806.

[3]) A. a. O., S. 634. [4]) A. a. O., S. 203. [5]) A. a. O., S. 56. [6]) Bd. IV, S. 744, 750. [7]) A. a. O., S. 103, Anmkg. 2. [8]) A. a. O., S. 113, Anmkg. 79. [9]) A. a. O., S. 100, 101.

nicht zu folgern, daß Skotus in der Abendmahlsfrage gar nichts geschrieben habe. Unmöglich sei anzunehmen, daß die diesbezüglichen Bemerkungen der Zeitgenossen Hinkmar und Adrewald jeder realen Unterlage entbehrten, zumal von ersterem als dem bedeutendsten und einflußreichsten Prälaten des westfränkischen Reiches in damaliger Zeit bekannt ist, wie genau er im einzelnen über alle Vorgänge im Lande, namentlich am königlichen Hofe, instruiert war und welches Interesse er besonders den literarischen Strömungen und Erzeugnissen entgegenbrachte.[1]) Gerade wenn auch Skotus Erigena in der ersten Abendmahlskontroverse für König Karl ein Gutachten abgegeben, lasse sich eine Verwechslung seiner Schrift mit der des Ratramnus um so leichter erklären.[2])

Die Frage ist für uns nur noch die, ob der irländische Philosoph dies in einer speziellen eucharistischen Abhandlung oder nur gelegentlich in einem seiner übrigen Werke getan habe. Früher war man so ziemlich allgemein, mit Ausnahme der wenigen der Hypothese des Erzbischofs de Marca folgenden Theologen der Ansicht, daß sowohl Ratramnus wie Skotus ein besonderes Buch über das Abendmahl verfaßten, doch sei die Schrift des letzteren im Laufe der Zeiten verloren gegangen. Und heutzutage noch findet diese Auffassung eine beträchtliche Anzahl von Vertretern, indem man sich hauptsächlich darauf stützt, daß in den Berengarischen Kämpfen ausdrücklich von einem diesbezüglichen »Buche«[3]) des Skotus die Rede sei. Wir nennen

---

[1]) Siehe hierüber die trefflichen Monographien von Schrörs, Noorden und Christlieb, S. 74, Anmkg. 2 und 3.

[2]) Siehe Christlieb, S. 75.

[3]) Z. B. Lanfranc, De corp. et sang. D., c. 4, l. c.: »Ioannis Scoti liber de Eucharistia lectus est et damnatus.« Ascelini Epist. ad Bereng., Mansi t. XIX, 775: »Te libellum illius nondum ad finem usque perlegisse.« Berengar, De sacra coena, edid. Vischer, p. 43. Weniger Bedeutung kann dem speziellen Titel: »Liber de Eucharistia« im Gegensatze zum »Liber de corpore et sanguine Domini«, wie das Buch des Ratramnus immer genannt wird, zugeschrieben werden, da anderwärts auch »Scoti liber de corpore Domini« vorkommt. Siehe Christlieb, S. 78, Anmkg. 1 und 2; S. 30, Anmkg. 3.

folgende hervorragende Gelehrte, die in besagtem Sinne sich äußern: Mabillon[1]), Bellarmin[2]), du Perron[3]), Mornay[4]), Mansi[5]), Aubertin[6]), Natalis Alexander[7]), Fleury[8]), Larrogue[9]), Johannes Dunelmensis[10]), Hospinian[11]), Walch[12]), Pfaff[13]), Basnage[14]), Oudinus[15]), die Verfasser der französischen Gelehrtengeschichte[16]), Usserius[17]). Cellot[18]), Ceillier[19]), Cave[20]), du Pin[21]), P. Martin Gerbert[22]), Cramer[23]), Schröckh[24]), Meier[25]), Neander[26]), Ritter[27]), Baumgarten-Crusius[28]), Zobl[29]), Stäudlin[30]), Berthold[31]), Staudenmaier[32]), Henke[33]), Marheineke[34]), Lindner[35]), Möhler[36]), Chastel[37]), Alzog[38]), Gfrörer[39]), Kahnis[40]), Katerkamp[41]), Nik. Möller[42]), von Noorden[43]), Kaulich[44]), Hausherr.[45])

Trotz dieser ungemein zahlreichen Verteidiger wird gegen eine spezielle eucharistische Abhandlung des Skotus von Laufs und anderen unseres Erachtens mit Recht geltend gemacht, daß der Anonymus des Cellot, der, mag es nun Gerbert oder Heriger gewesen sein, ohne Zweifel die Literatur des IX. Jahrhunderts »sehr wohl kannte«[46]), insbesondere mit dem Verlaufe des ersten Abendmahlsstreites

---

[1]) Acta S.S., l. c. n. 132—134; Annales, t. III, 62. [2]) De sacramento Eucharistiae, p. 450. [3]) l. c., p. 676. [4]) T. IV, p. 1070. [5]) T. XIX, p. 773, 901. [6]) l. c., p. 932. [7]) Saec. IX, dissert. XIV, t. XII, p. 474—478; Saec. XI, dissert. I, t. XIV, p. 13. [8]) T. X, 647, 648; t. XII, 583. [9]) l. c., p. 601, 616, 655, 688. [10]) l. c., p. 92. [11]) l. c., pag. 317. [12]) l. c., p. 212. [13]) Dissert. theol., p. 11. [14]) l. c., p. 933, 935, 1392. [15]) Commentarius, p. 118, 119, und Supplementum, p. 284. [16]) Hist. litér., t. IV, 261; V, 424. [17]) l, c., p. 50. [18]) l. c., p. 586. [19]) l. c., p. 227. [20]) l. c., p. 46. [21]) T. VII, p. 72, 78, 79. [22]) l. c., p. 218—230, 246. [23]) Bd. V, Teil I, S. 251. [24]) Bd. XXIII, 482. [25]) a. a. O., S. 53. [26]) Geschichte der christlichen Religion und Kirche. Bd. IV, 325. [27]) Handbuch der Kirchengeschichte, Bd. I, 472. [28]) a. a. O., S. 420. [29]) a. a. O., S. 286. [30]) a. a. O., S. 20, 30. [31]) a. a. O., S. 153. [32]) a. a. O., S. 200. [33]) a. a. O., S. 68. [34]) a. a. O., S. 689. [35]) Lehre vom Abendmahl, S. 299; Lehrbuch der christlichen Kirchengeschichte, Abteil. II, 216. [36]) a. a. O., S. 288. [37]) l. c., p. 256. [38]) a. a. O., S. 665, Anmkg. 1. [39]) a. a. O., S. 921. [40]) Lehre vom Abendmahl, S. 231. [41]) a. a. O., S. 346 ff. [42]) Johannes Skotus Erigena und seine Irrtümer, S. 36. [43]) a. a. O., S. 103, 104. [44]) a. a. O., S. 76, 77. [45]) a. a. O., S. 52. [46]) Rückert, S. 519.

vertraut war, von den einschlägigen Schriften des Ratramnus und Rabanus Maurus berichte, aber eines besonderen Eingreifens des Skotus Erigena keinerlei Erwähnung tue. Doch dürfte es nicht die gleiche Bedeutung verdienen, daß der Chronist Sigebert von Gembloux in seinem bekannten Werke »De scriptoribus ecclesiasticis« nichts von einem Buche des Skotus über die Eucharistie schreibt, während er bei Besprechung des Ratramnus dessen gleichnamigen Traktat ausdrücklich anführt.[1]) Desgleichen macht Laufs auf verschiedene beachtenswerte Momente aus der Erklärung Hinkmars und der kleinen Streitschrift des Mönches Adrewald aufmerksam, die auch für uns insoweit beweiskräftig[2]) sind, als sie dartun sollen, daß beide Zeitgenossen augenscheinlich nicht ein ganzes, spezielles Buch des Skotus über das Abendmahl bekämpfen. Aber darin gehen Laufs[3]) und Rückert[4]) mit anderen in ihrer Schlußfolgerung zu weit, wenn sie zu dem Resultate kommen, der hochgeachtete Hoftheologe hätte über-

[1]) Wie wenig diese Unterlassung an sich beweist, geht z. B. aus dem Urteil Bardenhewers, Patrologie, S. 8, über die genannte Chronik hervor: »Meist recht mager und dürftig, nicht selten schon in der Form eine gewisse Flüchtigkeit verratend.«

[2]) Das letzte Beweismoment jedoch, das Laufs, S. 771—773, vorführt, Paschasius Radbertus hätte in der Erwiderung auf die Meinungen seiner Gegner (Epist. ad Frudeg., Migne CXX, 1356 sq.) der Ansicht des Erigena keine Erwähnung getan, fällt schon deswegen in sich zusammen, weil dort auch Ratramnus nicht ausdrücklich genannt ist, obwohl dies von der Laufsischen Voraussetzung aus gerade so gut hätte geschehen müssen, da ja nach ihm in Bezug auf die Eucharistie Skotus und Ratramnus identisch sind. Übrigens decken sich die Worte »figura et non veritas, umbra et non corpus« am ehesten mit der von Hinkmar und Adrewald und auch von Berengar (similitudo, figura et pignus corporis et sanguinis Christi) dem Skotus zugeschriebenen Lehrmeinung. Siehe Ernst, S. 127; Christlieb, S. 80. Auch findet der andere Satz des Paschasius: »nemo tamen est adhuc in aperto, qui hoc ita esse contradicat, quod totus orbis credit et confitetur«, nachdem Skotus doch einmal gegen die allgemeine kirchliche Lehre über die Eucharistie aufgetreten, seine beste Erklärung in der Nichtexistenz einer speziell zu diesem Zwecke veröffentlichten besonderen Schrift. Siehe Schnitzer, S. 192.

[3]) a. a. O., S. 768—780.

[4]) a. a. O., S. 520, 521.

haupt nichts über das Abendmahl geschrieben und die angegriffene skotisch-eucharistische Meinung sei dem Hinkmar und Adrewald in Form eines einzelnen ketzerischen Satzes bloß durch Hörensagen zu Ohren gekommen. Vielmehr wird als »das wahrscheinlichste«[1]) Ergebnis die Wahrheit in der Mitte liegen: Skotus Erigena hat, wie Berengar berichtet, auf Wunsch des Königs seine Meinung über die Eucharistie geäußert, aber nicht in einer eigenen Abhandlung, sondern in einer seiner übrigen Schriften, die ja alle im Auftrage oder im Einvernehmen mit Karl dem Kahlen abgefaßt sind.

Vielleicht spricht auch für diese unsere Auffassung, die wir mit Floß[2]), Christlieb[3]), Huber[4]), Schnitzer[5]), Hermens[6]), Funk[7]), Aschbachs Kirchenlexikon[8]), Herzogs Realenzyklopädie[9]) teilen, die Bemerkung Berengars, die er an die Adresse des Lanfrank richtet, daß auf dem Konzil zu Vercelli »nur eine einzige Stelle aus dem Buche des Skotus und sonst nichts verlesen und es auf diese hin verworfen wurde«.[10]) Ist es wahrscheinlich, daß die Väter des Konzils sich mit nur einer einzigen Beweisstelle begnügt hätten, wenn ein ganzes spezielles Buch über die Eucharistie zur Proskription vorgelegen wäre? Es soll dieses Moment, wie gesagt, keineswegs als ein an und für sich schon stichhaltiger Grund vorgebracht werden, sondern nur als ein Umstand, der in Verbindung mit anderen unserem Resultate eine weitere Stütze bieten dürfte.

Auch darf wohl mit Sicherheit angenommen werden, daß, hätte Skotus eine besondere eucharistische Schrift zur Begründung seiner auffallenden, heterodoxen Abendmahlsauffassung veröffentlicht, dieselbe schon im IX. Jahrhundert der offiziellen kirchlichen Zensur verfallen wäre. Dies umsomehr, da,

---

[1]) Schnitzer, S. 185. [2]) Migne t. CXXII, p. XXI. [3]) a. a. O., S. 75—81. [4]) a. a. O., S. 103—105. [5]) a. a. O., S. 185, 186. [6]) a. a. O., S. 33. [7]) a. a. O., S. 243. [8]) Bd. IV, 875. [9]) Bd. XIII, 791. [10]) Berengar, De sacra coena, edid. Vischer, p. 43: Die betreffende Stelle, auf die hier angespielt wird, lautet: »Similitudo, figura et pignus corporis et sanguinis Christi.«

wie aus dem von Papst Nikolaus I. an Karl den Kahlen gerichteten Briefe hervorgeht, bereits Gerüchte über die sonstige Heterodoxie des berühmten Hoftheologen bis nach Rom gedrungen waren[1]), und der Papst sich nicht scheute, dessen Auslieferung vom König zu verlangen. Die Entgegnung, daß ja damals das offenbar häretischen Charakter tragende Hauptwerk »De divisione naturae« kirchlicherseits auch nicht offiziell proskribiert wurde, ist nicht stichhaltig, da die genannte Schrift in jener Zeit so gut wie gar keine Beachtung fand, vielmehr unverstanden und darum auch unbehelligt blieb, was aber von einer eucharistischen Abhandlung nicht hätte behauptet werden können, ebensowenig wie von dem Traktat des Erigena »De praedestinatione«, der bekanntlich 855 und 859 war verurteilt worden. Stand doch die Abendmahlsfrage im ganzen IX. Jahrhundert im Mittelpunkte des tiefsten Interesses und sparte man auch mit einer etwa notwendigen Proskription nicht, wie die Verurteilung des Amalarius von Metz auf der Synode von Chiersy 835 wegen einiger nebensächlicher Punkte bezeugt.[2])

Es finden also ohne Zweifel alle Schwierigkeiten, welche die Verwechslung von Ratramnus und Skotus ermöglichen, ihre beste annehmbare Lösung, wenn wir an unserem Resultate festhalten: Das allenthalben unter dem Namen des Ratramnus verbreitete Buch »De corpore et sanguine Domini« ist tatsächlich von dem Corbier Mönche verfaßt. Aber auch Skotus Erigena hat sich an dem ersten Abendmahlsstreite literarisch beteiligt, jedoch nicht in einer eigenen, speziellen Abhandlung »De Eucharistia«, sondern nur gelegentlich in seinen übrigen Schriften seine Ansicht entwickelt.

Wo nun, fragen wir zum Schluß noch kurz, in welchem Werke ist dies geschehen? Stöckl und Kaulich scheinen der Meinung zu huldigen, Skotus habe sein Hauptwerk »De divisione naturae« benützt zur Erörterung seiner eucharistischen Lehrmeinung, weil sie behaupten, dasselbe sei »auf den in

[1]) Migne CXXII, 1025, 1026.
[2]) Hefele, Bd. IV, S. 87, 97; Schnitzer, S. 131.

dem Abendmahlsstreite gegen Berengar gehaltenen Konzilien verdammt worden.«[1]) Doch mit Unrecht. In »De divisione naturae« ist die Abendmahlslehre nicht ex professo behandelt; direkt ist derselben dort mit keiner Zeile gedacht, da in dem ganzen, mehr pantheistisch als christlich angehauchten System unseres Philosophen, wie es in seiner Hauptschrift zur Darstellung gelangt, die Eucharistie keinen Platz findet und auch wohl ohne Gewalt nicht eingereiht werden könnte. Auch in der zweiten bedeutenden Schrift »De praedestinatione« geschieht der Eucharistie keine Erwähnung oder Anspielung.

Dagegen begegnen uns zwei Bemerkungen im Kommentar zum Evangelium Johannes, einmal bei der Erklärung von Kapitel 1, 29: »Sehet das Lamm Gottes, welches hinwegnimmt die Sünden der Welt«, wobei Skotus von einer »geistigen« Aneignung »dieses Lammes, das wir geistig opfern«, spricht unter ausdrücklichem Ausschluß eines gewöhnlichen Genusses »vermittelst der Zähne«.[2]) Ebenso zeugt für eine durchaus geistig-ideelle Auffassung die zweite Stelle bei Besprechung von Joh. 6, 11.[3]) Wenn er hier auch bemerkt, daß fleischliche

[1]) Kaulich, S. 24; Stöckl, Geschichte der Philosophie, S. 379.

[2]) Comment. in Evang. sec. Ioan., Migne CXXII, 311: »Nam et nos, qui post peractam eius incarnationem in eum credimus, eiusque mysteria, quantum nobis conceditur, intelligimus et spiritualiter eum immolamus et intellectualiter mente, non dente, comedimus.«

[3]) Ibidem, p. 345, 347, 348: »In novo quoque Testamento mysteria baptismatis, Dominici quoque corporis ac sanguinis, necnon et sancti chrismatis iuxta res gestas conficiuntur et litteris traduntur et dicuntur. Et haec forma sacramentorum allegoria facti et dicti a sanctis patribus rationabiliter vocitatur. Altera forma est, quae proprie symboli nomen accepit et allegoria dicti, non autem facti appellatur, quoniam in dictis solummodo spiritualis doctrinae, non autem in factis sensibilibus constituitur . . . . . Item in novo Testamento, ut et inde exemplum accipiamus, corpus et sanguis Domini nostri et sensibiliter secundum res gestas conficitur mysterium et secundum spiritualis intellectus investigatur cerebrum (?). Quod extrinsecus sentitur et percipitur carnalibus hominibus quinquepertito corporeo sensui subditis, hordeaceus panis est, quia altitudinem spiritualis intellegentiae non valent ascendere; ac veluti quoddam fragmentum est, quibus carnalis illorum cogitatio satiatur. Fragmentum spirituale est his, qui altitudinem divinorum ipsius mysterii intellectuum valent cognoscere, ideoque ab eis colligitur, ne pereat.«

Menschen fälschlich im »Geheimnisse des Leibes und Blutes Christi nicht mehr wahrnehmen, als was ihnen ihre fünf Sinne bekunden«, nämlich einfaches Brot«, »weil sie die Höhe des geistigen Erfassens nicht zu ersteigen vermögen«, so erhebt er selbst sich mit keinem Worte zu einem wesenhaften realen Gehalte des Mysteriums, wie dies bei Paschasius und auch bei Ratramnus der Fall ist. Es ist vielmehr ein verschwommener Idealismus erkennbar, der den allegorischen und symbolischen Charakter der Sakramente in den Vordergrund schiebend nur von einer Aufnahme durch die Aktionen des Geistes, d. i. den Glauben und die Liebe, in das Innerste unseres Wesens, das Erigena den »intellectus« nennt, etwas wissen will, wenigstens nicht mehr bekundet.

Weil nun der Kommentar zum Evangelium Johannis auffallenderweise gerade da, wo sein Verfasser über die Eucharistie zu sprechen begonnen, plötzlich abbricht,[1] »indem die Handschrift verstümmelt und der Rest des Kommentars vernichtet ist«;[2] weil ferner der Kommentar zur pseudodionysianischen kirchlichen Hierarchie, in dessen drittem Kapitel[3] »de perficiendis in synaxi« sich Skotus notwendig ausführlich über die Eucharistie äußern mußte, mit Ausnahme des Prologs ebenfalls dasselbe Schicksal erlitten hat, geradeso wie das dritte Kapitel des Kommentars zur himmlischen Hierachie des Areopagiten auf einmal mitten im Satze abgerissen ist, kaum daß der Verfasser auf den Opfercharakter Jesu zu sprechen gekommen,[4] so hat ohne Zweifel die Ansicht von Floß,[5] welche auch von Huber,[6] Kurtz,[7] Christlieb,[8] Schnitzer[9]) ausdrücklich akzeptiert wurde, die meiste Wahr-

---

[1]) l. c. p. 348.

[2]) Aschbachs Kirchenlexikon, Bd. IV, S. 875.

[3]) Migne, CXXII, 265—268.

[4]) Ibidem, p. 176.

[5]) Migne, t. CXXII, Prooemium, p. XXI, XXII, und Aschbachs Kirchenlexikon, a. a. O.

[6]) a. a. O. S. 105.

[7]) a. a. O. S. 489.

[8]) a. a. O. S. 76.

[9]) a. a. O. S. 155.

scheinlichkeit, daß der irländische Philosoph hauptsächlich in den drei[1]) genannten Kommentaren seine eucharistische Lehrmeinung prädizierte. Hier ist also vor allem die Quelle zu suchen, auf welche Hinkmar und Adrewald Bezug nahmen und Berengar sich berief, zumal des letzteren Ausführungen in seiner Schrift »De sacra coena«[2]) zuweilen stark einer Reproduktion des vorhin aus Skotus zitierten Wortlauts gleichen. In dem anstößigen häretischen Inhalte haben wir auch den Grund zu erblicken, weshalb in der Folgezeit gerade die fraglichen Stellen aus den Schriften des Erigena eliminiert wurden und der Text verloren gegangen ist. Durch diese Lösung dünken uns die Schwierigkeiten, welche die Frage nach der Schrift des Johannes Skotus über die hl. Eucharistie bisher bereitete und die eine ganze Literatur gezeitigt hat, ihre einfachste und völlig genügende Klärung zu finden.

Daß wir es bei der zuerst von Floß aufgestellten Annahme tatsächlich mit keiner bloßen Hypothese zu tun haben, beweist das von Greith in einem vatikanischen Manuskripte entdeckte Fragment aus dem ersten Kapitel des Skotischen Kommentars zur himmlischen Hierarchie, welchem Funde vielleicht noch weitere folgen werden. Dasselbe, zuerst von Höfler[3])

---

[1]) Ravaisson veröffentlichte in Rapports au ministre de l'instruction publique sur les bibliothèques des départements de l'ouest, Paris 1841, p. 372, ein Fragment über die Eucharistie, in welchem er ein Stück der gesuchten Schrift des Skotus Erigena entdeckt zu haben wähnte. Aber es war nichts als ein Bruchstück aus dem schon oft gedruckten Buche des Ratramnus, mit welchem es Wort für Wort übereinstimmt. Siehe hierüber Floß, Migne, l. c. p. XXII; Aschbachs Kirchenlexikon, Bd. IV, S. 878.

[2]) Z. B. p. 223, edid. Vischer: »Exigit (a te Christus), ut per comestionem et bibitionem corporalem, quae fit per res exteriores, per panem et vinum, commonefacias te spiritualis comestionis et bibitionis, quae fit in mente de Christi carne et sanguine.«

[3]) Höfler, Bd. II, S. 80, 81; abgedruckt von Floß in seiner Ausgabe der Werke des Skotus Erigena: Migne, CXXII, Exposit. super hierarch. coelest. S. Dionysii, p. 140, 141: »Intuere, quam pulchre, quam expresse asserit, visibilem hanc eucharistiam, quam quotidie sacerdotes Ecclesiae in altari conficiunt ex sensibili materia panis et vini, quamque confectam et sanctificatam corporaliter accipiunt, typicam esse similitudinem spiritualis participationis Jesu, quem fideliter solo intellectu gustamus, hoc est intelligimus, inque nostrae naturae interiora viscera sumimus, ad nostram

veröffentlicht, enthält die ausführlichste und klarste und darum auch wichtigste Erörterung, die wir von Erigena über das Abendmahl bis jetzt oder vielmehr noch besitzen. Ausgehend von dem Satze des Pseudo-Dionysius: »Et Jesu participationis ipsam divinissimae eucharistiae assumptionem«, fügt der Schotte bei: »Siehe, wie schön, wie treffend er hier versichert, daß die sichtbare Eucharistie, welche täglich die Priester der Kirche auf dem Altare konfizieren aus der sichtbaren Materie von Brot und Wein, und welche geheiligt und konfiziert sie körperlich empfangen, eine typische Ähnlichkeit ist der geistigen Mitteilung Christi, die wir durch den Glauben nur auf geistige Weise genießen, d. h. geistig erfassen und in unser innerstes Leben aufnehmen zu unserem Heile, zu unserem geistigen Wachstum und unserer unaussprechlichen Vergöttlichung. Es muß also das menschliche Gemüt von den sinnlichen Dingen zur Ähnlichkeit und Gleichheit himmlischer Tugenden sich erheben und glauben, daß die sichtbare, göttliche Eucharistie, die in der Kirche ist konfiziert worden, das Bild sei der Vereinigung mit Christus, durch deren Vermittlung wir Jesu jetzt im Glauben und in der Liebe, dereinst aber unverhüllt der Spezies, d. i. der Substanz nach, teilhaftig werden.«[1] Der Grundgedanke, der durch diese ganze Darlegung sich hindurchzieht, ist offenbar der nämliche wie an den

salutem et spirituale incrementum et ineffabilem deificationem. Oportet ergo, inquit, humanum animum, ex sensibilibus rebus in coelestium virtutum similitudinem et aequalitatem ascendentem arbitrari, divinissimam eucharistiam visibilem, in Ecclesia conformatam, maxime typum esse participationis ipsius, qua et nunc participamus Jesum per fidem et in futuro participabimus per speciem eique adunabimur per caritatem. Quid ergo ad hanc magni theologi Dionysii praeclarissimam tubam respondent, qui visibilem eucharistiam nil aliud significare praeter se ipsam volunt asserere, dum clarissime praefata tuba clamat, non illa sacramenta visibilia colenda neque pro veritate amplexanda, quia significativa veritatis sunt, neque propter se ipsa inventa, quoniam in ipsis intelligentiae finis non est, sed propter incomprehensibilem veritatis virtutem, qua Christus est in unitate humanae divinaeque suae substantiae ultra omne quod sensu sentitur corporeo, super omne, quod virtute percipitur intelligentiae, Deus invisibilis in utraque sua natura.«

[1]) Siehe Werner, S. 182; Huber, S. 103.

anderen allegierten kurzen Texten: Die Bedeutung des Abendmahls geht darin auf, das Geistige sinnlich darzustellen, ein äußeres, sinnliches Zeichen zu sein der Vereinigung der Gläubigen mit Christus, wie sie jetzt im Glauben und in der Liebe stattfindet und in der Ewigkeit völlig real vollzogen werden wird.

Ein neues Moment für die Beurteilung seiner eucharistischen Lehrmeinung bietet uns Skotus in einem »de paschate« überschriebenen und Karl dem Kahlen gewidmeten Gedichte. Die Eucharistie gilt ihm nicht bloß, wie im Schlußsatze des Vorausgehenden, als ein Abbild der seligen realen Vereinigung in der Ewigkeit oder wie er mehr poetisch in Vers 67 sich ausdrückt, »als mystisches Zeichen des ewigen Gastmahls«, er nennt sie in Vers 61 auch »ein heiliges Symbol, das uns die Erlösungstat Christi, namentlich seinen blutigen Kreuzestod, immerfort ins Gedächtnis ruft«.[1])

Die Versuche, die gemacht wurden, wenigstens insoweit direktes Quellenmaterial zur Verfügung steht, den heterodoxen Charakter der Abendmahlslehre des Skotus Erigena ausdrücklich zu negieren, wie dies Floß[2]) und Bach[3]) getan,

---

[1]) De paschate, Migne, t. CXXII, p. 1226:
V. 51: Sanguinis et proprii fundens libamina pura,
Mundo salvato pascha novum dedicat.
Sponte sua Dominus se mactat ipse sacerdos,
Quae Patri placens hostia sola fuit.
Hostia, quae totum purgavit crimine mundum,
Mundum, quem potuit perdere primus homo.
Ex uno veniens mors est expulsa per unum,
Morte bona vitae mors mala victa perit.
Primitiae Christus reseravit septa sepulchri,
Nostrae naturae perdita restituens.
Harum nunc rerum celebrantur symbola sacra,
Dum parent oculis mentibus nota prius,
Dum corpus Christi, dum sacri sanguinis undam,
Et pretium mundi mens pia corde sapit,
Dum memores coena Domini revocamus in annos,
Dum plures odas consonat ipse chorus.
Aeternis epulis, quas mystica signa figurant
Digneris Carolum pascere, Christe tuum.

[2]) Migne, l. c. p. 141 nota.

[3]) a. a. O. S. 310, 311.

oder ihn mindestens als zweifelhaft hinzustellen, wie es von Schnitzer,[1] Ernst,[2] Michaud[3]) geschehen,[4] stützen sich auf die an sich berechtigte Konstatierung, daß die anrüchigen »Sätze immerhin noch eine günstige Deutung zulassen,«[5] indem der Autor »nirgends sage, die Eucharistie sei bloßes Zeichen, bloßes Symbol,«[6] vielmehr »alle Theologen ohne Ausnahme mit der Kirche lehren, daß die Eucharistie in ihren Spezies etwas Typisches und Figürliches enthalte.«[7] Wohl ist es wahr, daß unser Philosoph in den uns überkommenen eucharistischen Fragmenten sich geflissentlich hütet, die Wirklichkeit der Gegenwart geradezu und unverhohlen in Abrede zu stellen; aber ebenso wahr ist es, daß seine ganze Erörterung sowohl der Form wie dem Inhalt nach ein durchaus spiritualistisches, symbolisches Gepräge trägt und daß die anrüchig oder zweifelhaft klingenden Sätze, die eventuell im Kontext bei anderen Schriftstellern infolge deren sonstigen klaren Stellungnahme noch orthodox gedeutet werden könnten, hier bei Skotus nicht das notwendige Korrektiv[8] erhalten, indem wir bei ihm keinen einzigen, auch nur einigermaßen realistisch gefärbten Satz vorfinden. Wenn Floß[9] ein besonderes Gewicht der

---

1) a. a. O. S. 186.

2) a. a. O. S. 59.

3) Revue internationale de Théologie, l. c. p. 459.

4) Sonst wird die Adendmahlsanschauung des Erigena allgemein als widerkirchlich anerkannt; unter den neueren Theologen besonders ausdrücklich von Alzog, S. 664, 665; Schwane, S. 633; Kurtz, S. 489; Huber, S. 103, 104; Christlieb, S. 76—78; Werner, S. 182; von Noorden, S. 104; Dieringer in Aschbachs Kirchenlexikon, Bd. I, S. 22; Niedner, S. 432, Anmerkung 2; Zobl, S. 286; Hermens, S. 33; Oswald, S. 455; Stöckl, Geschichte der Philosophie des Mittelalters, Bd. I, S. 116; Kaulich, S. 76; Chastel, p. 256; Protestantische Realenzyklopädie, Bd. XIII, S. 790.

5) Schnitzer, a. a. O.

6) Bach, S. 311.

7) Floß, l. c: »Speciebus quidem in S.S. Eucharistia typici aliquid ac figuram contineri, cum Ecclesia theologi docent ad unum omnes.«

8) Floß scheint auch von den verloren gegangenen Abschnitten kein Korrektiv zu erwarten, da er glaubt, daß Skotus dort »ungleich stärker gegen die Kirchenlehre verstoßen haben werde«. Vgl. Kurtz, S. 489.

9) l. c. nota.

»unaussprechlichen Vergöttlichung« [1]) beilegt, einer Ausdrucksweise, durch welche Erigena sich allerdings sogar dem am meisten unter den Griechen realistisch schreibenden Kirchenlehrer, dem hl. Johannes Chrysostomus [2]), zu nähern scheint, so verdient sicherlich dieser Terminus bei der bekannten aftermystischen Geistesrichtung des Autors keine besondere Beachtung,[3]) zumal die genannte Vergöttlichung hingestellt wird als die Wirkung eines rein geistigen Genusses.[4]) Mag also der Schotte auch nicht ausdrücklich von der Eucharistie als »einem bloßen Zeichen, einem bloßen Symbol« sprechen, an einer anderen Stelle muß selbst Floß [5]) den spiritualistischen Charakter der Lehrmeinung unseres Philosophen anerkennen, da derselbe pleonastisch erklärt: »Intellectualiter mente, non dente comedimus« [6]) — ein Satz, den später »Berengar [7]) beinahe mit den nämlichen Worten reproduziert.« [8])

Dabei dürfen wir nicht außer acht lassen, daß die angedeutete spiritualistische Abendmahlslehre sich auch als die notwendige Konsequenz der rationalistischen Denkweise

[1]) Exposit. super hierarch. coelest. S. Dionysii, p. 140: »Ineffabilis deificatio.« In einem zweiten bemerkenswerten Poëm, betitelt: »De Christo crucifixo«, findet sich der Vers: »Sanguis mortales non facit esse deos« (Migne, l. c. p. 1222), was sich wohl auf die Eucharistie bezieht, da im vorhergehenden Verse analog von der Taufe die Rede ist.

[2]) Chrysost. hom. 46 in Joan., Migne, Ser. gr., t. LIX, p. 261, 262.

[3]) Vgl. Alzog, S. 665, Anmerkung 1.

[4]) »Quem fideliter solo intellectu gustamus, hoc est intellegimus.« Vgl. dagegen den Zusammenhang im Kontexte bei Chrysostomus, welcher Unterschied!

[5]) Migne, l. c. p. 311, nota: »En ineptiarum, quas teste Adrevaldo J. Scotus de sanctissima Eucharistia docuit, vestigia.« Wenn Adrewald den Irrtum des Skotus, den er bekämpft, auch nicht ausdrücklich nennt, so ist doch seiner eigenen spezifizierten Darlegung zu entnehmen, daß es sich bei ihm um die Bestreitung der Eucharistie als eines bloßen Erinnerungszeichens handelt, wofür Laufs (S. 778, 779) im einzelnen sechs Punkte anführt. In gleicher Weise vindiziert Hinkmar dem Skotus die Anschauung von einer »tantum memoria veri corporis et sanguinis«.

[6]) Comment. in Evangel. sec. Joan., Migne, ibidem.

[7]) De sacra coena, ed. Vischer, p. 223: »Commonefacias te spiritualis comestionis et bibitionis, quae fit in mente de Christi carne et sanguine.«

[8]) Kaulich, S. 76, Anmerkung.

und des ganzen philosophischen Systems unseres Autors darstellt.[1]) Wenn er zwar, wie gesagt, in seinem systematischen Hauptwerk »De divisione naturae« der Eucharistie auch keinen Platz einräumt, so müssen wir doch wenigstens voraussetzen, daß bei einem so scharfen Denker, dem hervorragendsten Philosophen des beginnenden Mittelalters, seine eucharistische Lehrmeinung, die er sich schon wegen der augenscheinlichen Bedeutung des Abendmahlsmysteriums im praktischen Kirchenleben gebildet haben mußte, nicht mit seinem sonstigen philosophisch-theologischen Lehrsystem in Widerspruch stehen konnte. Dieses aber führte anerkanntermaßen unbedingt zu »einer allegorisierend auflösenden Deutung der Dogmen«,[2]) ja zu einer rationalistischen Verflachung des Mysteriums überhaupt.

Schon die pantheistische Idee von der Einheit der Substanz, die bereits in der Prädestinationsfrage[3]) unseres Philosophen Standpunkt wesentlich beeinflußt hatte, läßt von vornherein die kirchliche Lehre von der Verwandlung der Substanzen als unzulässig erscheinen. Denn die als einzig» vorhandene »Substanz kann nicht in sich selbst verwandelt werden«.[4])

Spezifischer noch zeigt sich ein unversöhnlicher Gegensatz zwischen der othodoxen Auffassung von der wirklichen Präsenz des Leibes und Blutes Christi in der Eucharistie und der als Folge seiner ganzen Christologie sich ergebenden Lehre des Erigena von der Ubiquität[5]) des verklärten gottmenschlichen Leibes. Indem nämlich Christus in den Himmel auffuhr, lehrt Skotus, ist die menschliche Natur in ihm in Gott

---

[1]) In diesem Sinne äußern sich: Schwane, S. 634; Neander, Dogmengeschichte, S. 43, und Kirchengeschichte, S. 326; Kurtz, S. 489; Lindner, S. 299; Staudenmaier, Philosophie des Christentums, Bd. I, S. 591; Huber, S. 104, 105; Christlieb, S. 75; Werner, S. 183, 184; Baur, Vorlesungen, S. 73; Ebrard, S. 420; Schanz, S. 350.

[2]) Alzog, S. 664.

[3]) Liber de praedestinatione, Migne, CXXII, 361 sq.

[4]) Möller, Joh. Skotus Erigena, S. 36; vgl. Rousselot, Etudes sur la philosophie, p. 73.

[5]) Ausführliches hierüber siehe Bach, S. 308; Stöckl, Geschichte der Philosophie des Mittelalters, Bd. I, S. 111.

selbst übergegangen, sie ist mit der Gottheit ganz eins.[1]) Daher ist auch Jesu Menschheit, nachdem sie in den Himmel emporgestiegen, nicht mehr den Bedingungen der Räumlichkeit unterworfen. Denn wie die Gottheit Christi unräumlich ist, so auch seine Menschheit, die befreit ist von den Schranken der Endlichkeit, der Körperwelt. Dasselbe gilt auch in Bezug auf Zeit, Qualität, Quantität und alle übrigen begrenzenden Formen.[2]) Christus ist somit nicht bloß als Gott, sondern auch als Mensch, nach seiner Leiblichkeit, allgegenwärtig.[3]) »Wenn Christus sagt: Ich und der Vater sind eins, so gilt das nicht allein von seiner Gottheit, sondern von der ganzen Substanz, vom Menschen und Gott. Deshalb ist der ganze Christus, nämlich das Wort und das Fleisch, überall und wird durch keinen Raum gebunden, weder ganz noch teilweise, weder in der Gottheit noch in der Menschheit, aus welchen beiden die ganze Substanz Christi gebildet ist.«[4])

Die unabweisbare Schlußfolgerung, die daraus zu ziehen ist, liegt auf der Hand: Weil der Leib Christi nirgends localiter gegenwärtig ist, so ist er es auch nicht im Abendmahl, weil aber überall spiritualiter und potentialiter,[5]) so ist damit auch der spirituelle und symbolische Charakter der eucharistischen Präsenz gegeben. Die Gegenwart im Altarssakramente kann nur Symbol sein des eigentlich allenthalben für die Gläubigen gegenwärtigen Christus. Von seinem Standpunkt aus mußte Skotus besonderen Anstoß nehmen an der Erzählung von Wundererscheinungen des Leibes Christi in der Eucharistie, wie wir sie bei Paschasius Radbertus als

[1]) De divisione naturae, lib. V, c. 8, 20, 25, Migne, CXXII, 877, 894, 911.

[2]) Lib. II, 11, ibid. p. 538.

[3]) Ibid., lib. II, 11 und V, 38, p. 992.

[4]) Ibidem, lib. V, 37, p. 992: »Quod ipse Dominus dixit: Ego et Pater unum sumus, non de sola sua divinitate, sed de tota sua substantia, homineque Deoque dixisse; ac per hoc totus Christus, Verbum videlicet et caro, ubique est, nulloque continetur loco, nec in toto, nec in parte sui, hoc est: neque in divinitate neque in humanitate, quibus veluti duabus partibus tota ipsius substantia constituitur.«

[5]) Ibidem, lib. V, 38, p. 992: »Profecto ipsa caro virtus est et incorruptibilis spiritus.«

augenscheinliche, realistische Belege für die Verwandlungslehre vorfinden. Denn bei unserem Philosophen ist der Begriff des gottmenschlichen Leibes auf eine Weise vergeistigt und verflüchtigt, daß der Unterschied des Geistigen und Leiblichen, des Himmlischen und Irdischen, des Sichtbaren und Unsichtbaren ein völlig verfließender und verschwindender wird. Mit Recht schreibt darum Baur in der Tübinger Zeitschrift: »Ist der Leib Christi im Abendmahle nur so gegenwärtig, wie er vermöge der Teilnahme der menschlichen Natur an den Eigenschaften der göttlichen überall gegenwärtig ist, so hat seine Gegenwart im Abendmahl keine spezifische Bedeutung mehr, und es ist nur eitle Einbildung, diese Präsenz gerade an die himmlischen Elemente der Eucharistie gebunden zu glauben.[1]«

Wir wähnen, mit den gegebenen Erörterungen die verschiedenen Ansichten über den Ursprung unseres Buches auf ihren wahren Wert geprüft und zurückgeführt, zugleich aber auch die tatsächliche Autorschaft des Ratramnus, des Mönches von Corbie, als vollauf begründet dargetan zu haben. Wenn dabei vielleicht etwas zu ausführlich vorgegangen wurde, dann geschah dies mit Rücksicht auf die aus dem Widerstreit der Meinungen resultierenden mannigfaltigen Schwierigkeiten, zumal selbst noch in neuerer Zeit hervorragende Theologen wie Hagenbach[2]) und Schanz[3]) bezüglich der Hauptfrage, ob Skotus oder Ratramnus der Verfasser gewesen, glaubten, einen Zweifel für berechtigt halten zu dürfen.

---

[1]) Tübinger Zeitschrift für Theologie, a. a. O. S. 116. Baur weist S. 115 darauf hin, wie die Lehre von der Ubiquität des Leibes Christi den letzten Stützpunkt für die lutherische Abendmahlstheorie bietet. »Daher erhält die lutherische Ubiquitätslehre, spekulativ aufgefaßt, dieselbe Bedeutung, welche die Allgegenwart der verklärten Menschheit Christi in dem idealistisch-pantheistischen System des Skotus Erigena hat.« Bloß hat Luther ganz falsche Konsequenzen daraus gezogen und war sich offenbar der infolgedessen seiner Abendmahlsanschauung inhärierenden Inkonsequenzen und Widersprüche nicht bewußt.

[2]) Hagenbach, Lehrbuch der Dogmengeschichte, S. 460, Anmerkung 5.

[3]) Schanz, Die Lehre von den hl. Sakramenten, S. 349, Anmerkung 1: »Doch ist das ihm — dem Ratramnus — zugeschriebene Buch »De corpore et sanguine Domini« nicht über jeden Zweifel erhaben. Es könnte auch von Erigena herstammen.«

III. Kapitel.

Analyse des Aufbaus und Inhalts des Buches.

Auf den Inhalt des Ratramnischen Buches übergehend, soll zuerst ein Überblick geboten werden über den äußeren und inneren Aufbau der Schrift, um so andernfalls notwendig werdenden Wiederholungen bei Besprechung der Beurteilung und Kritik des dogmatischen Glaubensinhalts vorzubeugen.

Die eucharistische Abhandlung des Ratramnus führt schon in den ältesten, von Mabillon veröffentlichten Manuskripten, geradeso wie in den heutigen Druckausgaben, die Überschrift: »Liber de corpore et sanguine Domini.«[1]) Es ist dies ein für eucharistische Traktate im beginnenden Mittelalter sehr wohl beliebter Titel, der, relativ gesprochen, damals häufig vorkam, wie z. B. in der am meisten verbreiteten und das höchste Ansehen genießenden Schrift des Paschasius Radbertus, die zu der späteren Wahl offenbar den Anstoß gegeben; sodann in der anonymen, von Mabillon im Kloster zu Gembloux entdeckten und von dem nämlichen Forscher dem Rabanus Maurus zuerkannten Abhandlung: »Dicta cuiusdam sapientis de corpore et sanguine Domini adversus Radbertum«;[2]) ferner in der bereits erwähnten Schrift des Mönches Adrewald von Fleury[3]) und in der anonymen »Responsio cuiusdam de corpore et sanguine Domini«,[4]) von Baluzius dem

[1]) Siehe die betreffenden im vorhergehenden Kapitel allegierten Zitate.

[2]) Mabillon, Acta S.S., Saec. IV, P. II, p. 591 sq.

[3]) Dachery, Spicil. I, 150 sq.

[4]) Dachery, Spicil. I, 149.

Amalarius zugeschrieben.[1]) Im X. Jahrhundert tragen diesen Titel die ebenfalls anonyme, zuerst von dem Jesuiten Cellot [2]) herausgegebene Schrift des Anonymus Cellotianus und das 70 Kapitel umfassende Buch des Abtes Gezo von Tortona,[3]) das sich rückhaltslos auch in Bezug auf den Gedankengang dem gleichnamigen Werke des Paschasius anschließt. Auch in der Berengarischen Abendmahlskontroverse griff man von orthodoxer Seite bei Verteidigung der kirchlichen Lehre gerne wieder in den einzelnen Abhandlungen zu der alten, durch Paschasius Radbertus ehrwürdig gewordenen Überschrift zurück, so von Hugo, Bischof von Langres,[4]) Abt Durandus von Troarne [5]) und dem bedeutendsten Gegner Berengars, dem berühmten Abte Lanfrank.[6])

Wenn also Ratramnus auch äußerlich den Titel seines Buches der Schrift des Paschasius Radbertus entlehnt hat, so sind doch neben der inhaltlich-dogmatischen Gegnerschaft schon in der Art der Behandlung des Stoffes die den beiden Schriften spezifisch zukommenden und beide voneinander unterscheidenden charakteristischen Eigentümlichkeiten auf den ersten Blick erkennbar. Während Paschasius das eucharistische Mysterium nach allen Seiten hin zusammenhängend und erschöpfend untersucht und erörtert, d. h. als erster das Ziel verfolgt, ein ganzes System der gesamten Abendmahlslehre zu bieten,[7]) allerdings ohne es streng wissenschaftlich durchzuführen, läßt Ratramnus die meisten Teile derselben unberührt und beschäftigt sich ausschließlich mit zwei Detailfragen, die

[1]) Mönchemeier, Amalar von Metz, sein Leben und seine Schriften, S. 11, läßt die Richtigkeit dieser Zueignung dahingestellt.

[2]) Cellot, l. c. p. 541—548; Schnitzer, S. 211.

[3]) Siehe Schnitzer, S. 216—218.

[4]) Bibl. max. Lugd. t. XVIII, 417—419.

[5]) Ibid., p. 419—437.

[6]) Dachery, opp. b. Lanfranci, p. 231—251. Ähnlich lautet auch der Titel der Schriften des Adelmann, Scholastikus zu Lüttich, Guitmund von Aversa, Alger von Lüttich.

[7]) Wir verweisen auf die treffliche Analyse, welche Hausherr, S. 119 bis 405, Bach, S. 173 ff., Schnitzer, S. 134—144, und Ernst, S. 6—82, von der Abendmahlslehre des Paschasius gegeben.

damals im Mittelpunkte des wissenschaftlichen Interesses standen. Weiter ist zu bemerken: Der Abt von Corbie ist nicht bloß Theoretiker, er ist auch Praktiker. Die systematische Aufstellung der reinen Kirchenlehre geschieht bei ihm nicht derart, daß er bei der begrifflichen Statuierung stehen bleibt, dabei aber Gemüt und Leben unbeachtet läßt; vielmehr sucht er gar oft mitten in seinen theoretischen dogmatischen Auseinandersetzungen, einen frommen erbaulichen Ton anschlagend, auch der eminenten Bedeutung gerade der Eucharistielehre für das praktisch-christliche, ja asketische Leben gerecht zu werden.[1]) Denn das ganze Werk ist geschrieben zu dem nächstliegenden Zwecke, daß die Mönche von Neu-Korvey es bei ihrem katechetischen Unterrichte der Sachsen zugrunde legen sollten. »Es weht uns allenthalben daraus wohltuend der Hauch inniger Frömmigkeit entgegen und es ist ihm unverkennbar nur darum zu tun, die hohe Bedeutung des Sakramentes in ihrer ganzen Fülle, Kraft und Tiefe zu erfassen.«[2]) So verbindet sich in der eucharistischen Abhandlung des Paschasius die Dogmatik in harmonischer Weise mit der mehr moralischen Tendenz, literarisch auch dahin zu wirken, daß das bessere Verständnis der kirchlichen Abendmahlslehre von heilsamerem Einfluß sei auf die Gestaltung eines lebendigen, werktätigen Christentums. Dagegen verfolgt die Abhandlung des Ratramnus jedenfalls schon mit Rücksicht auf den ihr von vornherein zukommenden Charakter einer Streitschrift ausschließlich nur ein rein theoretisch-wissenschaftliches Interesse. Dies zeigt sich in dem ganzen Aufbau des Ratramnischen Buches, das nirgends Andeutungen enthält, wie die verteidigte Kirchenlehre in Geist und Leben überzugehen habe; nirgends begegnen uns sittliche Schlußfolgerungen oder irgendwie Mitteilungen, um ein Schlaglicht zu werfen auf die praktisch-religiösen Anschauungen oder Gewohnheiten des IX. Jahrhunderts und damit auf das Kulturleben jener Zeit[3]) überhaupt.

---

[1]) Siehe hierüber Hist. lit., tom. V, 310; Dieckhoff, Bd. I, S. 41.

[2]) Kurtz, Bd. I, S. 286.

[3]) Anders ist z. B. der Charakter des vierten Buches »Contra Graecorum opposita«.

In den heutigen Druckausgaben, so auch in der von uns zu vorliegender Abhandlung benutzten Migne-Edition,[1]) ist das Werk des Ratramnus »De corpore et sanguine Domini« eingeteilt in 102 Kapitel, eine Gliederung, die sich jedoch noch nicht bei der ersten Drucklegung vom Jahre 1532 findet,[2]) also jüngeren Datums ist.

Eine streng durchgeführte Disposition, wie sie bei allen Werken des Verfassers gerühmt werden muß und Zeugnis ablegt von seiner hervorragenden logischen Schulung, ist auch in dem gesamten Aufbau seiner eucharistischen Schrift bemerkbar und mit ein Grund, weshalb »das ganze Buch sich vor dem des Radbertus durch Übersichtlichkeit, Kürze und einfache Klarheit des Ausdruckes vorteilhaft auszeichnet«.[3]) Die Anlage zeigt innerhalb des Rahmens von 102 Kapiteln eine offen darliegende, korrekte Disposition in eine Einleitung, in das genau fixierte und abgegrenzte Thema, das in zwei Hauptteile zerfällt, und in einen rekapitulierenden Schluß.

In der Einleitung (cap. 1—4) geht Ratramnus aus von dem Befehle des Kaisers, über die Eucharistie seine Ansicht darzulegen.[4]) Der Grund, weshalb Karl der Kahle ihm diesen Auftrag gegeben, der, so würdig er der königlichen Majestät, ebenso ehrenvoll, aber auch schwierig für den Empfänger ist, muß in den zweierlei Meinungen gesucht werden, die über das erhabene Mysterium des Leibes und Blutes Christi damals in der westfränkischen Kirche kursierten. Die Kontroverse dreht sich nämlich, kurz skizziert, darum,[5]) »daß einige der Gläubigen

[1]) Migne, tom. CXXI, p. 125—170.

[2]) Dagegen ist das Buch des Paschasius schon in den Manuskripten in Kapitel eingeteilt, gewöhnlich in 22, im Codex Laubiensis in 99. Vgl. hierüber Mabillon, Acta S.S., Saec. IV, P. II, n. 9—11; Ernst, S. 4.

[3]) Ebert, S. 246.

[4]) Cap. 1: »Jussistis, gloriose princeps, ut quid de sanguinis et corporis Christi mysterio sentiam, vestrae magnificentiae significem.«

[5]) Cap. 2: »Dum enim quidam fidelium corporis sanguinisque Christi, quod in Ecclesia quotidie celebratur, dicant, quod nulla sub figura, nulla sub obvelatione fiat, sed ipsius veritatis nuda manifestatione peragatur; quidam vero testentur, quod haec sub mysterii figura contineantur et aliud sit, quod corporeis sensibus appareat, aliud autem, quod fides aspiciat: non parva diversitas inter eos dignoscitur.«

behaupten, das Opfer des Leibes und Blutes Christi, welches täglich in der Kirche gefeiert wird, finde unter keiner Figur, unter keiner Verhüllung statt, sondern werde vollzogen in nackter Offenbarung der unmittelbaren Wahrheit, andere dagegen dafür Zeugnis ablegen, daß das, was vorhanden, unter der Hülle des Mysteriums enthalten sei, indem einerseits etwas offen vor den Sinnen des Körpers daliege, etwas anderes aber nur der Glaube erblicke. Deshalb besteht keine geringe Meinungsverschiedenheit unter beiden Parteien.« Dieser Zwiespalt beunruhigt den Herrscher, da er die Mahnung des hl. Apostels Paulus (1. Korr. 1, 10) beherzigend, keine Spaltungen und Streitigkeiten in der Kirche aufkommen lassen will. Ratramnus lobt einen solchen Eifer und rühmt es als eine der würdigsten Aufgaben königlicher Fürsorge, im ganzen Reiche die Einheit des Glaubens bezüglich eines der höchsten Geheimnisse der christlichen Erlösung zu fördern. So sehr sich der Mönch ob des ihm gewordenen hohen Auftrags geehrt und geschmeichelt fühlt, so ist er sich doch der Schwierigkeit desselben bewußt. Dem strikten Befehle des Königs nachkommend und in der Hoffnung auf des allerhöchsten Gottes Beistand, der gar oft schon die geringsten seiner Diener als seine Werkzeuge auserwählte, will er es wagen, an die Lösung der ihm gestellten Fragen heranzutreten, »nicht den eigenen Geisteskräften vertrauend, sondern folgend den Spuren der hl. Väter«.[1])

Nach diesen einleitenden Worten, die uns zugleich den authentischsten Aufschluß geben über die nächste und direkte Veranlassung der Ratramnischen Schrift, geht der Verfasser in Kapitel 5 zum Thema selbst über, das er bündig und präcis statuiert in Form der Frage,[2]) welche der König ihm vorgelegt hatte:[3]) »Eure Majestät frägt, ob das, was in der

[1]) Cap. 4: »Non proprio fretus ingenio, sed sanctorum vestigia Patrum prosequendo.«

[2]) Diese Fragestellung erinnert an die drei Fragen, welche Karl der Kahle an Lupus betreffs der Prädestination gerichtet hat. Siehe Ebert, S. 208.

[3]) Cap. 5: »Quod in Ecclesia ore fidelium sumitur, corpus et sanguis Christi, quaerit vestrae magnitudinis excellentia, in mysterio fiat an in veri-

Kirche durch den Mund der Gläubigen genossen wird, nämlich der Leib und das Blut Christi, im Mysterium geschehe oder in Wirklichkeit?« Damit ist der Streitpunkt kurz mit den entsprechenden schultechnischen Termini fixiert. Er wird dann sofort in seine einzelnen Momente zerlegt, und das ganze, zur Behandlung kommende Thema durch eine sachgemäße Gliederung in zwei Hauptteile genau abgegrenzt und beschränkt. Vielleicht sagt die Realenzyklopädie [1]) nicht zu viel, wenn sie behauptet, daß dieses streng logische und methodische Vorgehen des Ratramnus an des deutschen Denkers »Lessing Weise erinnert« — ein Vergleich, der von der fraglichen Supposition aus unserem Autor sicherlich nicht zur Unehre gereicht. Denn so lesen wir im Kontexte unmittelbar weiter: »Das heißt, ob es etwas Verborgenes enthalte, was nur den Augen des Glaubens allein sich zeige, oder ob ohne jegliche Verhüllung von etwas Geheimnisvollem das äußere Gesicht das körperlich schaue, was das geistige Auge innerlich erblicke, so daß demnach alles, was geschieht, im Lichte sinnlicher Wahrnehmung sich darbiete? Und ob es derselbe Leib sei, der geboren ward aus Maria, gelitten hat, starb und begraben wurde, der wieder auferstand, gegen Himmel fuhr und nun zur Rechten des Vaters sitzt?«

Ehe Ratramnus an eine ausführliche Lösung beider Fragen herantritt, hält er es für notwendig, das schon vorhin gerühmte und »für jene Zeit wahrhaft überraschende, methodische Verfahren«[2]) wieder einschlagend, zuerst eine bestimmte Definition zu geben der zwei Grundbegriffe »figura und veritas«, die in der ganzen Abhandlung eine hervorragende Rolle spielen und von deren richtigem Verständnis in erster Linie eine korrekte, wahrheitsgetreue Interpretation

tate. Id est, utrum aliquid secreti contineat, quod oculis solummodo fidei pateat, an sine cuiuscumque velatione mysterii hoc aspectus intueatur corporis exterius, quod mentis visus aspiciat interius; ut totum quod agitur in manifestationis luce clarescat: et utrum ipsum corpus, quod de Maria natum est et passum, mortuum et sepultum, quodque resurgens et coelos ascendens ad dexteram Patris consideat.«

[1]) Bd. XII, S. 543.

[2]) Ebert, S. 245.

der Ratramnischen Abendmahlslehre abhängt. Der Verfasser betont selbst,[1]) daß er beabsichtige, durch ein solch logisches Vorgehen, das wiederum seine dialektische Gewandtheit im schönsten Lichte zeigt,[2]) jedem Zweifel und jedweder Mißdeutung seiner Darlegungen vorzubeugen[3]) und eine feste, vernunftgemäße Grundlage für seine weiteren Ausführungen zu gewinnen. »Figura«, fährt er fort, »est obumbratio quaedam quibusdam velaminibus quod intendit ostendens.«[4]) Veritas dagegen definiert er als »rei manifesta demonstratio, nullis umbrarum imaginibus obvelâtae, sed puris et apertis, utque planius eloquamur, naturalibus significationibus insinuatae.«[5])

Nachdem so die Begriffe festgestellt sind, geht Ratramnus zur Beantwortung der ersten Frage über, die er kurz entschlossen ihrer obigen langatmigen Fassung entkleidet und reduziert auf den präzisen Hauptsatz, ob das Geheimnis der Eucharistie sich tatsächlich vollziehe »unter keiner Figur«,[6]) wie manche behaupten, d. h. entsprechend der gegebenen Definition: »unter keiner Verhüllung«. Aufs entschiedenste wird diese Lehrmeinung zurückgewiesen durch eine ganze Reihe von Argumenten, die Kapitel 9—49 füllen und dartun sollen, daß unbedingt eine Figur oder Hülle im Altarssakrament angenommen werden muß.

Seinen ersten[7]) Beweis entnimmt der Verfasser aus dem Charakter der Eucharistie als eines Mysteriums, der dem-

[1]) Cap. 6: »Et ne dubietatis ambage detineamur, definiamus, quid sit figura, quid veritas, ut certum aliquid contuentes, noverimus, quo rationis iter contendere debeamus.«

[2]) Wir erinnern daran, wie seine dialektische Veranlagung auch in seinen anderen Schriften zu Tage tritt, so wenn er in »De nativitate Christi« dartut, wie die von ihm bekämpfte Geburtsweise des Heilands dem Begriffe der menschlichen Geburt überhaupt widerstreitet, oder wenn er bei der Begründung seiner Lehre einer doppelten Prädestination von der göttlichen Weltordnung und Providenz im allgemeinen ausgeht und denen, die nicht mit ihm übereinstimmen, nachweist, wie sie notwendig mit sich selbst in Widerspruch geraten.

[3]) Und doch, wir werden sehen, wie wenig ihm dies gelungen ist.

[4]) Cap. 7.

[5]) Cap. 8.

[6]) Cap. 9: »Nulla sub figura.«

[7]) Cap. 9 und 10.

selben wesentlich zukomme. »Würde jenes Mysterium unter keiner Figur vollzogen, so würde es nicht mit Recht Mysterium heißen, weil das nicht Mysterium genannt werden kann, worin nichts verborgen, nichts den körperlichen Sinnen entrückt, nichts mit einem Schleier verhüllt ist.[1]) Nun aber zeigt jenes Brot, das durch den Dienst des Priesters zu Christi Leib konfiziert wird, ein anderes äußerlich den Sinnen des Menschen, ein anderes aber offenbart sich innerlich dem Geiste der Gläubigen. Äußerlich nämlich wird vorgesetzt die Form des Brotes, wie es zuvor gewesen war, seine Farbe wird wahrgenommen, sein Geschmack wird empfunden; innerlieh dagegen wird etwas ganz anderes, viel Kostbareres, viel Erhabeneres gewährt, etwas Himmlisches, Göttliches, nämlich der Leib Christi, der nicht von den Sinnen des Leibes, sondern nur von der gläubigen Seele entweder geschaut oder empfangen oder genossen wird. Ebenso zeigt der Wein, welcher durch die Konsekration des Priesters Sakrament des Blutes Christi wird, äußerlich etwas anderes, als er innerlich enthält. Äußerlich sieht man die Substanz[2]) des Weines: koste und es schmeckt nach Wein, rieche und es riecht nach Wein, schau hin und auch den Augen bietet sich die Farbe des Weines dar. Innerlich aber schmeckt und erkennt das gläubige Gemüt nicht mehr Wein, sondern Christi Blut. Da nun niemand leugnen kann, daß dies sich so verhält, so ist klar, daß Brot und Wein Christi Leib und Blut verhüllter Weise[3]) sind. Denn nicht nach dem, was man sieht, wird des Fleisches Gestalt in jenem Brote oder des Blutes Welle in jenem Weine erkannt, da es doch nach der mystischen Konsekration nicht mehr Brot und Wein, sondern Christi Leib und Blut genannt wird.«

Das zweite[4]) Argument ist eigentlich bloß ein kurzes Korrolar zu dem Vorhergehenden, indem darauf aufmerksam

[1]) »In quo nihil est abditum, nihil a corporalibus sensibus remotum, nihil aliquo velamine contectum.«

[2]) Betreffs des Gebrauches des Wortes »Substanz« siehe Kapitel VI.

[3]) »Figurate.«

[4]) Cap. 11.

gemacht wird, daß infolge des eventuellen gänzlichen Mangels einer Verhüllung beim eucharistischen Mysterium auch der christliche Glaube zu kurz käme. Denn der Glaube kann sich nach den Worten des hl. Apostels Paulus (Hebr. 11, 1) bloß auf das beziehen, was wir nicht sehen, nicht auf das offen und unverhüllt vor unseren Augen Liegende. Denn, so heißt es weiter unten: »Du mußt bedenken, daß du, was du glaubst, noch nicht siehst; sonst würdest du nämlich sagen, ich sehe, und nicht: ich glaube, daß Christi Leib und Blut zugegen ist.«[1])

Der dritte[2]) Beweis gründet sich auf die Art und Weise der eucharistischen Wandlung, wobei unser Autor sich ganz besonders als gewandten Meister zeigt, die Gegner auf Grund ihrer eigenen Aufstellungen ad absurdum zu führen. Ratramnus unterscheidet nämlich im allgemeinen — die bereits von Aristoteles[3]) statuierte Distinktion sich aneignend — eine dreifache Verwandlung: aus dem Nichts in Etwas, aus dem Etwas in Nichts und aus dem Etwas in etwas Anderes.[4]) Aber keine dieser drei Arten ist mit dem Standpunkte der von ihm bekämpften Gegner, welche die äußere Erscheinungsform der Eucharistie für den Leib Christi selbst und nicht bloß für dessen Hülle (figura) halten, verträglich. Sie müssen daher konsequent jede Verwandlung leugnen. Hat aber keine Verwandlung stattgefunden, so ist es nichts anderes als was es vorher war. Nun jedoch ist es etwas anderes weil kraft der Einsetzungsworte das Brot zum Leibe und der Wein zum Blute Christi geworden ist. Es ist dies eine Tatsache, die auch die genannten Widersacher zugestehen. Damit verwickeln sie sich aber in einen unlösbaren Widerspruch: »Denn

---

[1]) Cap. 56: »Si perspiceres, quia quod credis nondum vides; nam si videres, diceres: Video, non diceres: Credo corpus sanguinemque esse Christi.«

[2]) Cap. 12—16.

[3]) Cf. hierüber die Bemerkung der Perpétuité, tom. VI, p. 580. Nähere in Kapitel VI.

[4]) Cap. 12: »Omnis enim permutatio aut ex eo, quod non est in id, quod est, efficitur, aut ex eo, quod est in id, quod non est, aut ex eo quod est in id, quod est.

man frage sie einmal, die hier keine Hülle anerkennen, sondern alles augenscheinlich wahrnehmen wollen, inwiefern denn eine Veränderung geschehen sei, so daß die Abendmahlselemente nicht mehr das sind, was sie vorher gewesen, nämlich Brot und Wein, sondern der Leib und das Blut Christi.«[1]) Eine innerliche Verwandlung können sie nicht annehmen, weil nach ihrer Ansicht alles in sichtbarer, sinnenfälliger Weise geschieht; eine äußerliche oder körperliche ebenfalls nicht, da die äußere Form der sichtbaren Elemente sich nicht geändert hat. »Sie müssen also notgedrungen zugeben, entweder daß eine Veränderung eingetreten in etwas anderem als der äußeren Erscheinung nach und daß dann folglich auch nicht das vorhanden ist, was in die Sinne fällt, sondern etwas anderes, was nicht in seiner eigenen Wesenheit wahrgenommen wird. Oder, wenn sie dies nicht eingestehen wollen, so sind sie gezwungen, zu leugnen, daß Christi Leib und Blut überhaupt zugegen sei — ein Frevel, es nur zu denken, geschweige denn auszusprechen.[2]) Da sie nun aber zugestehen, daß Christi Leib und Blut gegenwärtig sind und nur infolge eingetretener Wandlung vorhanden sein können, so muß diese Verwandlung nicht körperlich (sinnenfällig), sondern geistig geschehen sein, so daß man von ihr mit Recht sagen kann, sie sei verhüllt erfolgt, da unter der Hülle des körperlichen Brotes und des körperlichen Weines der geistige Leib und das geistige Blut Christi präsent ist, nicht als ob zwei unter sich verschiedene Wesenheiten zugegen wären, vielmehr erscheint ein und derselbe Gegenstand (die Eucharistie) in einer Hinsicht als die Gestalt des Brotes und Weines, in einer anderen aber als der Leib und das Blut Christi.«

---

[1]) Cap. 14: »Quaerendum ergo est ab eis, qui nihil hic figurate volunt accipere, sed totum in veritatis simplicitate consistere, secundum quod demutatio facta sit: ut iam non sint, quod ante fuerunt, videlicet panis atque vinum, sed sint corpus atque sanguis Christi.«

[2]) Cap. 15: »Fatebuntur igitur: necesse est aut mutata esse secundum aliud quam secundum corpus; ac per hoc non esse hoc, quod in veritate videntur, sed aliud quod non esse secundum propriam essentiam cernuntur. Aut si hoc profiteri noluerint, compelluntur negare corpus esse sanguinemque Christi, quod nefas est non solum dicere, verum etiam cogitare.«

Nach diesen mit scharfer Dialektik durchgeführten Vernunftbeweisen bringt Ratramnus als viertes Argument zur Begründung seiner Thesis, daß bei der Eucharistie eine Figur oder äußere Hülle angenommen werden müsse, einige bereits in der Patristik öfters verwertete biblische Analogien bei. Zunächst weist er auf das Taufwasser[1]) hin. An demselben nehmen unsere Sinne nichts als ein gewöhnliches, flüssiges, vergängliches Element wahr, das nur die Fähigkeit besitzt unseren Körper zu reinigen; der Glaube aber schaut eine innere, durch die Weihe des Priesters hinzugekommene Kraft des hl. Geistes, welche Heiligung und geistiges, unsterbliches Leben unseren Seelen erteilt. So ist auch bei der Eucharistie ein sichtbares, der Veränderung und Zerstörung unterworfenes und ein unsichtbares Element zu unterscheiden, letzteres der Leib und das Blut Christi.[2]) Betreffs der dogmatischen Bedeutung dieser Parallele sei hier vorläufig nur so viel bemerkt, daß das Tertium comparationis nicht in dem beiderseitigen, etwa ganz gleichgearteten geistigen Inhalt von Taufe und Eucharistie zu suchen ist, sondern in dem gleichen Verhältnis des geheimnisvollen, unsichtbaren Inhalts zur sichtbaren, vergänglichen Hülle, deren notwendiges Vorhandensein bezüglich des Altarssakramentes nachgewiesen werden soll[3]), geradeso wie sie bei der Taufe offenkundig und allgemein anerkannt ist. Das nämliche gilt von dem zweiten[4]) Vergleiche, indem Ratramnus, sich stützend auf 1. Kor. 10, 1—4 behauptet, daß die Väter des alten Bundes im Meere und in der Wolkensäule getauft worden seien, an deren wahren und richtigen Taufe nur die Unvernunft im Widerspruche mit den Worten des hl. Paulus

---

[1]) Cap. 17—19.

[2]) Cap. 17: »In eo tamen fonte si consideretur solummodo, quod corporeus aspicit sensus, elementum fluidum conspicitur, corruptioni subiectum nec nisi corpora lavandi potentiam obtinere. Sed accessit sancti Spiritus per sacerdotis consecrationem virtus et efficax facta est non solum corpora, verum etiam animas diluere et spirituales sordes spirituali potentia dimovere« . . . Cap. 19: »Sic itaque Christi corpus et sanguis superficie tenus considerata creatus est mutabilitati corruptelaeque subiecta.«

[3]) Cap. 19: »Non ergo sunt idem, quod cernuntur et quod creduntur.«

[4]) Cap. 20, 21.

sich vermessen könne, zu zweifeln. Aber auch an diesen beiden alttestamentlichen Vorgängen ist zu unterscheiden zwischen der sichtbaren Gestalt, die den körperlichen Sinnen zugänglich und nicht unter einer Hülle verborgen, sondern in unverhüllter Wirklichkeit sich darbot, und der inneren geistigen Kraft, welche nicht den fleischlichen Augen, vielmehr nur dem Lichte des Geistes erkennbar war.[1]) »Ebenso waren das Manna, welches dem Volke vom Himmel gegeben ward, und das Wasser, das aus dem Felsen floß, körperliche Erscheinungen und nährten und tränkten körperlich das Volk; und doch nennt der Apostel jenes Manna und jenes Wasser eine geistige Speise und einen geistigen Trank. Warum das? Weil jenen körperlichen Dingen die geistige Kraft des Logos innewohnte, welche mehr die Seelen als die Leiber der Gläubigen nährte und tränkte. Und obwohl jene Speise und jener Trank im voraus hinzeigten auf das Geheimnis des zukünftigen Leibes und Blutes Christi, das nun die Kirche feiert, so versichert der hl. Paulus doch, daß unsere Väter dieselbe geistige Speise und denselben geistigen Trank genossen haben.«[2]) Es liegt auf der Hand, daß auch hinwiederum durch den ganzen Vergleich mit dem Manna und dem Wasser aus dem Felsen, so bedenklich und verfänglich er auch in seiner weiteren Entwicklung[3]) erscheint und deshalb von unserer Seite später eine eingehende Besprechung erheischt, keineswegs gegen die Lehre von der realen Präsenz oder der Verwandlung argumentiert werden soll, sondern nur zu Gunsten der unbedingten Annahme eines sinnenfälligen Elementes gegenüber dem unsichtbaren Inhalt.

---

[1]) Cap. 21: »Erat namque in eis visibilis forma, quae corporeis sensibus appareret, non in imagine, sed in veritate; et interius spiritualis potentia refulgebat, quae non carnis oculis, sed mentis luminibus appareret.« Im vorhergehenden Satze gipfelt die nämliche Gegenüberstellung in den beiden Termini: »corpus« und »invisibiliter.«

[2]) Cap. 22: »Quoniam inerat corporeis illis substantiis spiritualis Verbi potestas, quae mentes potius quam corpora credentium pasceret atque potaret.«

[3]) Cap. 23—28.

Vom alten Bunde geht Ratramnus über zum neuen Testamente und findet einen fünften[1]) Beweis für seine Thesis in den Worten des göttlichen Heilands selbst bei Joh. 6, 62—64, die ausdrücklich und bestimmt gegen die auch zur Zeit unseres Autors grassierende kapharnaitische Auffassung gerichtet sind, »da sehr viele den Satz aufstellten, im Abendmahle sei keine Hülle vorhanden, es geschehe alles nur sinnenfällig«.[2]) »Denn Christus sagt nicht, es müsse sein Fleisch, das am Kreuze hing, stückweise zerschnitten und von den Jüngern gegessen, oder es müsse sein Blut, so wie er es für die Erlösung der Welt vergießen wollte, getrunken werden. Das wäre freilich ein Frevel, wenn von den Jüngern sein Blut so getrunken oder sein Fleisch so gegessen würde, wie es jene Ungläubigen damals verstanden. Daher sagte er im folgenden zu den Aposteln, die seine Worte nicht ungläubig, sondern gläubig aufnahmen, obwohl sie nicht völlig in den eigentlichen Sinn eindringen konnten: »Das ärgert euch? Wie aber, wenn ihr den Menschensohn werdet auffahren sehen, wo er vorher war« (Joh. 6, 62, 63), als wollte er erklären: Glaubet nicht, daß ich euch mein Fleisch und Blut körperlich zum Genießen oder stückweise zum Austeilen geben werde, da ihr mich nach der Auferstehung mit meinem ganzen, unversehrten Leibe und Blute in den Himmel werdet auffahren sehen. Dann werdet ihr erkennen, daß mein Fleisch nicht so, wie jene Ungläubigen meinten, von den Gläubigen zu genießen sei, daß dieselben vielmehr Brot und Wein empfangen sollen, das beides jedoch im Mysterium in die Substanz meines Leibes und Blutes verwandelt ist.«[3]) In den

[1]) Cap. 29—32.

[2]) Cap. 32: »Plurimi proponentes loquuntur, non in figura, sed in veritate ista fieri;« cf. c. 2 und 54.

[3]) Cap. 30: »Non ergo carnem meam vel sanguinem meum vobis corporaliter comedendum vel bibendum, per partes distributum distribuendumve putetis; cum post ressurrectionem visuri sitis me coelos ascensurum cum integri corporis sive sanguinis mei plenitudine. Tunc intelligetis, quod non, sicut infideles arbitrantur, carnem meam a credentibus comedendam, sed vere per mysterium panem et vinum in corporis et sanguinis mei conversa substantiam, a credentibus sumenda.«

letzten Worten geht unser Autor unter Zuhilfenahme von Joh. 6, 64: »Der Geist ist es, der lebendig macht; das Fleisch nützet nichts« noch einen Schritt weiter, indem er den unter der Figur oder der Hülle des Brotes sich vollziehenden Empfang und als solchen auch gewöhnlich bezeichneten einen mysteriösen[1]) oder geheimnisvollen nennt, als welcher er offenbar auch erscheint unter Berücksichtigung des Gegensatzes zu dem vermeintlich grobsinnlichen, kapharnaitischen Genuß eines in Stücke zerschnittenen Leibes.

Als traditionalistisch erzogener Theologe sucht Ratramnus seine Lehranschauung nicht bloß aus der hl. Schrift und durch rationelle Kongruenzgründe darzutun, er beruft sich selbstverständlich auch bezüglich der Eucharistie, wie in allen seinen übrigen Werken, sechstens auf die Väter. Und zwar sind es hier der hl. Augustinus und der hl. Isidor von Sevilla, die zu Wort kommen. Aus beiden großen Kirchenlehrern werden je zwei Stellen zitiert; von ersterem die bekannten Texte aus »De doctrina christiana, l. III, c. 16 und Epistola ad Bonifatium, cap. 9«, die ebenso schon Paschasius, gegen welchen Ratramnus seine Stimme erhebt, in den Bereich seiner Diskussion gezogen; von Isidor ist es »Etymologiarum, lib. VI, c. 19. und De ecclesiasticis officiis, lib. I, c. 18«, die aber beide von unserem Autor zu einem zusammenhängenden Texte verschmolzen werden.[2]) Die Augustinischen[3]) Stellen haben insoferne ihre besondere Bedeutung, als bereits der Mönch Frudegard seinem Freunde Paschasius[4]) gegenüber das Bedenken äußerte, ob sie mit der realen Präsenz vereinbar seien. Auch werden sie heutzutage noch gegen die Orthodoxie des Bischofs von Hippo ins Feld geführt. Nach der Inter-

[1]) Denn das »per mysterium« hat hier die Bedeutung des gewöhnlich gebrauchten »in figura«.

[2]) Siehe hierüber Migne, t. CXXI, p. 145 nota: a.

[3]) Siehe S. Augustini opera, Migne t. 34, p. 74 sq. und t. 33, p. 363 sq.

[4]) Paschasii epist. ad. Frudeg., Migne CXX, 1352: »Profiteris postea te in libro tertio de doctrina christiana beati Augustini legisse, quod tropica locutio sit, ut corpus Christi et sanguis esse dicatur.«

pretation[1]) des Ratramnus jedoch, die im wesentlichen mit der seines Abtes[2]) übereinstimmt, will Augustinus mit jenen Worten nur die kapharnaitische Ansicht ausschließen, als sei der Leib Christi »fleischlich«, d. h. in seiner natürlichen Gestalt, zu genießen und nicht »unverhüllt«. Das allerdings, meint er, wäre mit Recht[3]) »nicht als eine religiöse, gottwohlgefällige Handlung, sondern als eine schändliche, verbrecherische Tat zu charakterisieren«.[4]) Es müsse vielmehr mit Augustinus in der Eucharistie unterschieden werden zwischen dem Sichtbaren, das er »sacramentum« nennt, und dem Unsichtbaren, das als »res sacramenti« bezeichnet wird. Dieses Unsichtbare ist nichts anderes als Christi Leib, der am Kreuze gelitten hat, und sein Blut, das aus der Seite geflossen ist. »Christus hat sich zwar nur einmal für die Sünden des Volkes geopfert; indessen wird eben dieses nämliche Opfer doch tagtäglich durch die Gläubigen gefeiert im Mysterium«,[5]) d. h. geheimnisvoll oder verhüllt. Deshalb kann man auch ganz gut sagen, daß der Herr in den Mysterien geopfert werde oder leide, da das Meßopfer die Gedächtnisfeier und Repräsentation seines Leidens und Sterbens ist.

Wie Augustin, so erblickt auch Isidor an den bereits oben angegebenen Stellen ein Andenken an das Leiden des Herrn, eine stete Repräsentation des einmal erfolgten Todes

---

[1]) Cap. 33—39.

[2]) Betreffs des Paschasius siehe die ausführliche Erörterung bei Ernst, S. 28—36. Allerdings geht das Ziel der Argumentation des Paschasius dahin, darzutun, daß die tropische Ausdrucksweise Augustins sich ganz gut mit der realen Präsenz vereinigen lasse, während Ratramnus aus Augustin bloß für die Notwendigkeit einer eucharistischen Hülle, figura, argumentieren will.

[3]) Augustinus redet nämlich von einem »facinus vel flagitium«.

[4]) Cap. 34: »Cernimus, quod doctor iste mysteria corporis et sanguinis sub figura dicit a fidelibus celebrari: nam carnem illius sanguinemque eius sumere carnaliter non religionis dicit esse, sed facinoris. De quibus fuerant illi, qui in Evangelio dicta Domini non spiritualiter, sed carnaliter intelligentes recesserunt ab eo et iam cum illo non ibant.«

[5]) Cap. 39: »Semel enim pro peccatis populi se obtulit, celebratur tamen haec eadem oblatio singulis per fideles diebus, sed in mysterio.«

Christi. Aber es ist ihm auch, wie Ratramnus[1]) die Isidorischen Gedanken weiter ausführt und für seinen Zweck ausbeutet, als Wirkung der unsichtbaren Tätigkeit des Geistes Gottes unsichtbar zugegen Christi Leib und Blut, indem das aus den Früchten der Erde bereitete Brot und der aus der Traube geflossene Wein durch göttliche Heiligung in das Blut Jesu verwandelt wird. »Daher nennen wir — jenes Brot und jenen Wein — Christi Fleisch und Blut, weil wir sie auffassen nicht nach dem, als was sie äußerlich in die Erscheinung treten, sondern nach dem, was sie innerlich durch die Wirksamkeit des hl. Geistes geworden sind.«[2])

Zum Schlusse gibt Ratramnus wieder eine Probe seiner hervorragenden logisch-dialektischen Schulung, indem er allen bisher vorgebrachten Argumenten gewissermaßen ein Siegel aufdrückt durch den Hinweis auf den allgemeinen Sakramentsbegriff. Echt wissenschaftlich macht er siebentens darauf aufmerksam, daß seine These und deren ganze Begründung ihre fundamentale Stütze findet in der Definition des Sakramentes überhaupt. Denn es steht fest, »daß des Herrn Leib und Blut mit Recht Mysterien, Sakramente genannt werden.«[3]) Dagegen muß die Annahme, als sei Christi Leib und Blut präsent ohne äußere, sichtbare Hülle, notwendig zur Aufhebung des sakramentalen Charakters der Eucharistie führen,[4]) weil in Widerspruch stehend mit einem der wesentlichen Merkmale des allgemeinen Sakramentsbegriffs.[5]) Seine Definition[6]) des

---

[1]) Cap. 40—44.

[2]) Cap. 43: »Unde sanguis et corpus Christi dicuntur, quia non quod exterius videntur, sed quod interius divino Spiritu operante facta sunt, accipiuntur.«

[3]) Cap. 47, 48: »Isthinc perdocemur nisi quod corpus et sanguis Domini propterea mysteria dicuntur . . . et sacramenta vocitantur.«

[4]) Dieser Gedankengang findet sich auch bei Paschasius in dessen Epist. ad Frudeg., Migne, CXX, 1352. Vgl. Ernst, S. 29.

[5]) Cf. cap. 94, wo Ratramnus sagt: »Hoc, quod supra mensam Domini continetur, et figura est, quia sacramentum est.«

[6]) Cap. 45: »Sacramentum est in aliqua celebratione, cum res gesta ita fit, ut aliquid significare intelligatur, quod sancte accipiendum est.«

Sakraments[1]) ist nicht unseres Autors ureigenes Erzeugnis; er hat dieselbe fast wörtlich übernommen gleich Paschasius,[2]) Rabanus Maurus,[3]) Amalarius,[4]) überhaupt im Einklange mit den Theologen seiner Zeit von Isidor[5]) und Augustinus.[6]) Ratramnus selbst zergliedert deren synthetische Zusammensetzung in ihre einzelnen Elemente und unterscheidet dann im Sakramentsbegriff ein Dreifaches: 1. etwas Sichtbares, eine körperliche Hülle[7]); 2. etwas Unsichtbares, Verborgenes, das zugleich auch heilig und geheimnisvoll,[8]) von welchem Momente er nach dem Vorgange Isidors etymologisch[9]) das Wort »Sakrament« ableitet; 3. eine göttliche Kraft, welche die sichtbare Sache gebraucht, um unter sinnenfälliger Hülle die unsichtbare, heiligende Wirkung zum Heile der Empfänger hervorzubringen.[10])

Wir erkennen unschwer: der Sakramentsbegriff erscheint hier noch in seiner weitesten Bedeutung, in welcher

[1]) Es sei daran erinnert, daß unter Berufung auf Augustinus (Epist. ad Bonif. cap. 9 und Tractatus in Joan.) Ratramnus »Sacramentum« manchmal auch gebraucht ausschließlich für das äußere Zeichen, die sichtbare Hülle im Sinne von figura im Gegensatze zum unsichtbaren Inhalt, der dann »res oder virtus sacramenti« genannt wird: z. B. cap. 47, 78, 79. Ebenso Paschasius, Epist. ad Frudeg., Migne, CXX, 1353; Rabanus Maurus, De institut. cleric., lib. I, 31.

[2]) De corpore et sang. Domini, cap. 3, 1, Migne 120, p. 1275.

[3]) De universo, lib. V, 11, Migne 111, p. 133.

[4]) De officiis, praef. secunda.

[5]) Etymolog. lib. VI, 19, Migne, 82, p. 255.

[6]) Epist. 55 (al. 119), Migne 33, p. 205.

[7]) Cap. 45: »Res gesta« id est:« Aliud esse, quod visibiliter appareat: »cap. 46, 48:« Sub tegumento corporalium rerum«; cap. 47: »Aliud sint, quod exterius innuant.«

[8]) Cap. 45: »Quod sancte accipiendum est« id est: »Omne sacramentum in divinis rebus aliquid secreti continere« id est: »Aliud vero, quod invisibiliter sit accipiendum.« Cap. 47: »Mysteria dicuntur, quod secretam et reconditam habent dispositionem... aliud sint, quod interius invisibiliter operentur.«

[9]) Nämlich nicht bloß von »sacer«, sondern auch von »secretum«, da es cap. 46 heißt: »Unde et a secretis virtutibus vel sacris sacramenta dicuntur.« So auch Paschasius, De corp. cap. III, 2, Migne, CXX, 1275.

[10]) Cap. 48: »Hinc etiam et sacramenta vocitantur, quia tegumento corporalium rerum virtus divina secretius salutem accipientium fideliter dispensat.«

er nicht nur die späteren eigentlichen Sakramente, sondern auch jedes äußere, dem Gottesdienste angehörende Zeichen umfaßt, wenn es eine geheimnisvolle Bedeutung besitzt und eine Gnade Gottes zum Inhalt hat. Es ist aber unbegründet, darin etwas spezifisch Augustinisches erblicken zu wollen, wie dies gerne von protestantischer Seite[1]) geschieht. Vielmehr begegnen uns die angegebenen Merkmale im wesentlichen sogar in der griechischen Kirche, z. B. beim hl. Chrysostomus, welcher, in der Abendmahlsfrage allgemein als schärfster Realist anerkannt, völlig unabhängig von Augustinus den Begriff des Mysteriums dennoch ganz »augustinisch« folgendermaßen kennzeichnet: »Ein Mysterium wird es dann genannt, wenn wir nicht das geistig wahrnehmen, was wir sehen, sondern etwas anderes sehen, etwas anderes glauben. So beschaffen ist nämlich die Natur unserer Mysterien.«[2]) Und wenn der nämliche Vater anderswo bezüglich der Notwendigkeit einer sakramentalen Hülle also schreibt: »Wenn ihr gar keinen Körper besäßet, so hätte Christus euch seine Gnadengeschenke auch ohne sinnliche Hülle gegeben; aber weil die Seele mit einem Körper vereinigt ist, so übermittelt er euch das Geistige unter Sinnlichem,«[3]) so könnte des ähnlichen Gedankengangs halber Paschasius Radbertus[4]) bei der Erörterung der für die Taufmaterie sprechenden Kongruenzgründe gerade so gut auf den Schultern dieses griechischen Kirchenlehrers stehen, wie er jedenfalls tatsächlich von Augustinus[5]) abhängig ist. So viel geht zweifelsohne aus den angezogenen Beispielen hervor, daß

[1]) Vgl. Harnack, Bd. III, S. 287, Anmerkung 1; Seeberg, Bd. I, S. 294.

[2]) Hom. 7 in 1. Cor., Migne, Ser. gr. LXI, 55: »Ἄλλως δὲ μυστήριον καλεῖται, ὅτι οὐχ ἅπερ ὁρῶμεν , βλέπομεν, ἀλλ, ἕτερα ὁρῶμεν, καὶ ἕτερα πιστεύομεν. Τοιαύτη γὰρ καὶ τῶν μυστηρίων ἡμῶν φύσις.« Wie ähnlich ist dieser Satz dem bekannten des hl. Augustinus, den auch Ratramnus in Cap. 93 sich zu eigen macht: »Ista, fratres, ideo dicuntur sacramenta, quia in eis aliud videtur et aliud intelligitur.« Sermo 272. Vgl. das andere bereits zitierte Wort unseres Autors: »Non ergo sunt idem, quod cernuntur et quod creduntur.« Cap. 19 oder 56.

[3]) Hom. 82 in Matth., Migne, LVIII, Ser. gr. 743: »Ἐν αἰσθητοῖς τὰ νοητά σοι παραδίδωσι.«

[4]) De fide, spe et caritate, lib. I, 9, Migne, CXX, 1410 sq.

[5]) Cf. Confess. XIII, 28.

der Sakramentsbegriff des Ratramnus in seiner weiteren Fassung Gesamteigentum der allgemeinen Kirche war, wie der lateinischen so auch der griechischen, bis derselbe im XII. Jahrhundert in den Schriften eines Hugo von St. Viktor und Petrus Lombardus durch Hinzufügung der Einsetzung Jesu Christi als eines wesentlichen Erfordernisses und durch Beschränkung auf die Siebenzahl eine genau bestimmte und abgegrenzte Fixierung erfuhr.[1]) Wir können also von Ratramnus gemäß seiner weitgehenden Definition des Sakramentsbegriffs noch nicht erwarten, daß er die göttliche Einsetzung[2]) anführt als notwendiges Merkmal zur Konstituierung des sakramentalen Charakters der Eucharistie oder der übrigen Sakramente, deren er ausdrücklich Erwähnung tut. Als solche begegnen uns bei ihm, indem er sich den damals viel zitierten Satz des hl. Isidor zu eigen macht, »Taufe und Chrisma und Leib und Blut Christi,«[3]) nicht jedoch in dem Sinne, als ob sie die einzigen Sakramente wären.[4]) Auch konnten wir bei ihm trotz des weiteren Sakramentsbegriffs speziell keine der uneigentlichen Sakramente aufgezeichnet finden,[5]) wie dies bei Paschasius[6]) und vielen Vätern der Fall ist.

Endlich faßt Ratramnus seine Antwort auf die erste Frage also zusammen: »Aus alledem, was bisher gesagt wurde, erhellt, daß Christi Leib und Blut, welche mit dem Munde von den Gläubigen in der Kirche empfangen werden, dem äußeren

[1]) Vgl. hierüber: Hahn G. L., Die Lehre von den Sakramenten in ihrer geschichtlichen Entwicklung innerhalb der abendländischen Kirche, Breslau 1864; Schwane, Bd. III, S. 584, 585, 598.

[2]) Zwar gedenkt er Cap. 13 und 28 der göttlichen Stiftung des Altarssakramentes, freilich nicht, um daraus einen Schluß auf dessen sakramentale Qualität zu ziehen.

[3]) Cap. 46: »Sunt autem sacramenta baptismus et chrisma, corpus et sanguis Christi.« So auch Paschasius, De corpore et sanguine Domini, cap. 3, 2; Rabanus Maurus, De instit. cler. I, 24.

[4]) Vgl. Engelhardt, Dogmengeschichte, S. 195.

[5]) Allerdings bot sich ihm auch keine Gelegenheit, die ihm eine exakte und vollständige Aufzählung der Sakramente ex professo nahe legte.

[6]) De corp. et sang. Dom. l. c., Migne, CXX, 1275, 1276. Paschasius, der anderwärts auch die Buße, letzte Ölung und Priesterweihe nennt (siehe Ernst, S. 7, Anmerkung 1), zählt hier noch verschiedene geheimnisvolle Kulthandlungen als Sakramente auf.

Aussehen nach zwar Figuren, ihrer unsichtbaren Substanz, d. h. der Kraft des göttlichen Wortes nach, aber wahrhaft der Leib und das Blut Christi sind. Deshalb nähren sie ihrer sichtbaren Gestalt nach den Körper, nach der Kraft der vorzüglicheren Substanz jedoch nähren und heiligen sie die Seelen der Gläubigen.«[1])

Mit Kapitel 50 geht Ratramnus zur Beantwortung der zweiten Frage über, die er mit den gleichen Worten wiederholt, wie er sie bei Aufstellung seines Hauptsatzes in Kapitel 5 formuliert hatte, »ob nämlich der Leib, der von Maria geboren ward, der gelitten hat und gestorben ist, der begraben wurde und jetzt zur Rechten des Vaters sitzt, derselbe Leib sei, welcher mit dem Munde der Gläubigen täglich in der Kirche im Sakramente genossen werde.« Durch diese Einteilung ist auch äußerlich das Erfordernis einer guten Disposition gewahrt, indem so das ganze Buch in zwei fast gleich große Hälften gegliedert ist.

Es muß auffallen, daß unser Autor, der sonst in der Regel von mehr allgemeineren Gesichtspunkten ausgeht, die Behandlung der zweiten Frage beginnt mit »der Untersuchung, wie der hl. Ambrosius hierüber denkt«.[2]) Der Grund mag darin liegen, daß Ambrosius vielfach als Verteidiger der absoluten Identität galt. Hatte sich doch auch Paschasius Radbertus auf ihn berufen. Bei näherem Hinsehen kann aber von der Annahme einer vollständigen Identität durch den berühmten Erzbischof von Mailand keine Rede sein. Um dies zu beweisen, zitiert Ratramnus die wichtigsten auf die Eucharistie bezüglichen Sätze aus des Ambrosius Schrift »De mysteriis« und unterzieht dieselben von Kapitel 51—69 einer etwas breiten Erörterung, die an vielfachen Wiederholungen leidet. In den verschiedensten Variationen kehrt der im ersten Teile

[1]) Cap. 49: »Ex his omnibus, quae sunt hactenus dicta, monstratum est, quod corpus et sanguis Christi, quae fidelium ore in Ecclesia percipiuntur, figurae sunt secundum speciem visibilem; at vero secundum invisibilem substantiam, id est divini potentiam Verbi, vere corpus et sanguis Christi existunt.«

[2]) Cap. 51: »Percontemur, quid ex hoc sanctus Ambrosius sentiat.«

ausführlich behandelte Gedanke wieder, daß der eucharistische Leib ein verhüllter, geheimnisvoller sei. Es ist damit auch angedeutet, daß eigentlich eine Beantwortung der zweiten Frage implicite schon in der Lösung der ersten gegeben ist. Denn bei der so starken Betonung der verhüllten Qualität des Abendmahlsleibes liegt doch die Folgerung, welche Ratramnus zieht für eine Verschiedenheit des eucharistischen und natürlichen Leibes bezüglich der äußeren Erscheinungsform auf der Hand. Die Prädikate, welche letzterem zukommen, können unmöglich alle auch dem ersteren beigelegt werden.

Um unter den vielen Beweisgründen, deren unser Autor unter Berufung auf den hl. Ambrosius sich bedient, bloß weniges anzuführen, so heißt es: »Der Leib, welchen Gott annahm aus Maria, welcher gelitten hat, im Grabe lag und wieder auferstanden ist, war durchaus ein wahrer Leib, das heißt so viel als: er blieb sichtbar und greifbar. Der Leib aber, welcher das Mysterium Gottes genannt wird, ist nicht körperlich, sondern geistig, wenn aber geistig, dann nicht mehr sichtbar und greifbar.« [1]) Oder derselbe Gedankengang wird in anderer Form folgendermaßen wiedergegeben: Von dem Leibe Christi, welcher gekreuzigt und begraben worden, sagt Ambrosius: Vera utique caro; von jenem dagegen, welcher im Sakramente empfangen wird: Vere ergo carnis illius sacramentum est. Er macht also einen Unterschied zwischen sacramentum carnis und der veritas carnis. Das sacramentum carnis haben wir in der Eucharistie, die veritas carnis beim historischen Leibe Christi. Ambrosius »wollte dadurch offenbar den Gläubigen klar machen, daß jenes Fleisch, in welchem Christus gekreuzigt und begraben worden, kein Mysterium, sondern handgreifliche Wirklichkeit war (d. h. sinnenfällig), dieses Fleisch jedoch, welches jetzt im Mysterium die Ähnlichkeit mit jenem aufweist, nicht dem Aussehen, sondern dem Sakramente nach Fleisch ist. Denn dem Aussehen nach ist es Brot, im Sakramente

[1]) Cap. 62: »Corpus, quod sumpsit de Maria Virgine, quod passum, quod sepultum est, corpus utique verum fuit, id est, quod visibile atque palpabile manebat. At vero corpus, quod mysterium Dei dicitur, non est corporale, sed spirituale, quod si spirituale, iam non visibile atque palpabile.«

aber Christi wahrer Leib, wie ja der Herr Jesus selbst bekräftigt: Dies ist mein Leib.«[1])

»Die Autorität des hl. Ambrosius lehrt uns also,« schließt Ratramnus seine Ausführungen, die er den Schriften dieses Kirchenvaters entnommen, daß ein großer Unterschied zwischen dem historischen und eucharistischen Leibe und Blute Christi besteht. »Denn jenes Brot und jener Trank sind nicht ihrem äußeren Augenscheine nach des Herrn Leib und Blut, sondern sofern sie geistiger Weise die Substanz des Lebens verleihen. Jener Leib aber, in welchem Christus einmal gelitten hat, besaß keine andere äußere Gestalt als die, in welcher er existierte; er war nämlich das, was wirklich gesehen, was berührt, was gekreuzigt, was begraben wurde. Ebenso besaß das Blut, das aus der Seite floß, nicht äußerlich eine andere Gestalt und verhüllte innerlich keine andere Wesenheit. Sinnenfälliges Blut floß vielmehr aus dem sinnenfälligen Körper. Das Blut Christi dagegen, welches jetzt die Gläubigen trinken, und der Leib, den sie genießen, sind etwas anderes in ihrer sichtbaren Erscheinung, etwas anderes dem angedeuteten Inhalt nach; etwas anderes, was als körperliche Speise den Leib nährt, etwas anderes, was die Seele mit der Substanz des ewigen Lebens erfüllt.«[2])

Nach Ambrosius folgt Hieronymus, der in seinem Kommentar zum Epheserbrief des hl. Paulus also schreibt: »Zwei-

[1]) Cap. 57: »Patenter fideles instituens, quod illa caro, secundum quam et crucifixus est Christus et sepultus, non sit mysterium, sed veritas naturae; haec vero caro, quae nunc similitudinem illius in mysterio continet, non sit specie caro, sed sacramento. Si quidem in specie panis est, in sacramento verum Christi corpus, sicut ipse clamat Dominus Jesus: Hoc est corpus meum.«

[2]) Cap. 69: »Iste namque panis et iste potus non secundum quod videntur, corpus sive sanguis existunt Christi, sed secundum quod spiritualiter vitae substantiam subministrant. Illud vero corpus, in quo semel passus est Christus, non aliam speciem praeferebat quam in qua consistebat; hoc enim erat, quod vere videbatur, quod tangebatur, quod crucifigebatur, quod sepeliebatur. Similiter sanguis illius de latere manans, non aliud apparebat exterius et aliud interius obvelabat; verus itaque sanguis de vero corpore profluebat. At nunc sanguis Christi, quem credentes ebibunt et corpus, quod comedunt, aliud sunt in specie et aliud in significatione; aliud quod pascunt corpus esca corporea et aliud, quod saginant mentes aeternae vitae substantia.«

fach ist das Blut und das Fleisch Christi zu verstehen, entweder geistig und göttlich, von dem der Herr in Joh. 6, 56 redet, oder im gewöhnlichen Sinne als das Fleisch, das gekreuzigt worden und das Blut, welches durch den Lanzenstich des Soldaten vergossen wurde.«[1]) An diesen Satz, der sich mit der These unseres Autors vollständig deckt, anknüpfend, schlägt Ratramnus wieder sein schon öfters gerühmtes dialektisches Verfahren ein und stellt folgenden regelrechten Syllogismus auf. Obersatz: Was verschieden ist, kann nicht identisch sein. Untersatz: Nun sind aber der eucharistische und der historische Leib Christi nach der Autorität des Hieronymus verschieden. Schlußsatz: Also sind sie nicht identisch.[2])

Es wird sodann die Richtigkeit des Untersatzes, nachdem derselbe noch dahin präzisiert ist, der fragliche Unterschied zwischen beiden Leibern sei der Differenz gleich zu achten, wie sie überhaupt zwischen dem Körperlichen und Geistigen, dem Sichtbaren und Unsichtbaren, dem Menschlichen und Göttlichen bestehe,[3]) durch eine ganze Reihe von Argumenten näher begründet.

Erstens: Der historische Leib, vom Fleische der Jungfrau genommen, war ein organischer, d. h. er war aus Bein und Nerven zusammengefügt und so durch die Umrisse der einzelnen Glieder erkenntlich. Er war ferner mit einer vernünftigen Seele begabt, die eigenes Leben und eigene Bewegungen verlieh. Der eucharistische Leib dagegen besteht nach seiner äußeren Gestalt aus Weizenkörnern, welche durch die Hand des Bäckers bereitet sind, hat weder Nerven oder Gebein, noch eine Verschiedenheit der Glieder oder eine vernünftige, substantielle Seele aufzuweisen und ist keiner selbständigen Bewegung fähig. Während demnach beim eucharistischen Leibe die äußere Erscheinung dem inneren Wesen durchaus nicht entspricht, zeigte der natürliche Leib auch

[1]) Cap. 70.

[2]) Cap. 71: »Quod a se differunt, non idem sunt ... non igitur idem sunt.«

[3]) Ibidem: »Tantum inter se differunt, quantum differunt corporalia et spiritualia, visibilia et invisibilia, divina atque humana.«

äußerlich nichts anderes, als was er innerlich war: nämlich ein sinnenfälliger Leib in sinnenfälliger, körperlicher Gestalt existierend.[1])

Zweiter Beweis.[2]) Auch ist zu beachten, daß unter der Hülle des eucharistischen Brotes nicht bloß der Leib Christi, sondern auch der Leib des gläubigen Volkes zugegen ist,[3]) welches Moment in der Zusammensetzung des Brotes aus vielen Getreidekörnern versinnbildlicht erscheint. Dieses Brot ist aber nicht seiner körperlichen Erscheinung nach, sondern seiner geistigen Existenzweise nach und unter geheimnisvoller Hülle als Christi Leib und als Leib der Gläubigen aufzufassen.[4]) Ferner muß dem Weine, welcher das Blut Christi genannt wird, Wasser beigemischt werden und dieses Wasser versinnbildlicht das christliche Volk. Würde nun der Wein körperlich in Christi Blut verwandelt, so müßte auch das Wasser körperlich in das Blut des gläubigen Volkes verwandelt werden. Denn wo eine Konsekration ist, muß notwendigerweise auch eine und dieselbe Wirkung sich einstellen. Wir sehen aber, daß am Wasser seiner äußeren Erscheinung nach nichts verwandelt ist, also auch am Weine die Wandlung nicht körperlich erfolgt. Geistig ist demnach aufzufassen, was im Wasser vom Leibe des Volkes, geistig, was im Weine vom Blute Christi verkündet wird.

Was uns an dieser allerdings bedenklichen und deshalb eine besondere Besprechung erheischenden Parallele für jetzt interessiert, ist der Zweck, um dessentwillen sie hier vorgebracht wird. Ratramnus bekämpft bekanntlich die totale Identität zwischen dem historischen und eucharistischen Leibe und sucht darum an der Hand verschiedener Beweisgründe, die in ihren Einzelheiten nicht so sehr gepreßt werden dürfen, darzutun, daß beide in mancher Hinsicht verschieden sind.

---

[1]) Cap. 72.

[2]) Cap. 73—75; cf. cap. 98.

[3]) Cap. 73: »Considerandum quoque, quod in pane illo non solum corpus Christi, verum etiam in eum credentis populi figuretur.« Das »figurari« hat hier offenbar analog dem oben definierten Begriffe von figura die Bedeutung »unter einer Hülle präsent sein«.

[4]) Cap. 74: »Non corporaliter, sed spiritualiter . . . . et in mysterio.«

Eine bemerkenswerte Differenz erblickt er auch darin, daß die Eucharistie außer dem wirklichen Leibe Christi auch noch den mystischen Leib der Kirche enthalte, — ob letzteren symbolisch oder real, mag vorläufig dahingestellt bleiben, da für die vorliegende Beweisführung ohne Belang —, was jedoch beim natürlich-historischen Leibe des Herrn nicht der Fall sei.

Das dritte Argument geht von der Tatsache aus, daß der eucharistische Leib sich uns nicht bloß unter einer sinnlichen Hülle darbietet, sondern daß diese Hülle auch der Veränderung und Auflösung unterworfen ist. Der historische Leib ist seit seiner Auferstehung »unsterblich, ewig und nicht mehr leidensfähig. Was aber in der Kirche gefeiert wird, ist zeitlich, nicht ewig, zerstörbar, nicht unzerstörbar, auf dem Wege, nicht im Vaterlande. Beide Leiber sind also voneinander verschieden und darum nicht identisch.«[1]) Denn sollten sie völlige Identität aufweisen, müßte auch die Eucharistie in ihrem ganzen Sein inkorruptibel und ewig sein. Nun kann aber nicht geleugnet werden, daß dasjenige zerstört werde, was, in Teile zerlegt, von den Zähnen zermalmt, in das Innere des Körpers gelangt. Um jedoch jeden Verdacht auszuschließen, als handle es sich bei der fraglichen Korruption um die ganze Eucharistie, wird wieder unter weitläufiger Berufung auf Augustinus ausdrücklich aufmerksam gemacht[2]) auf den Unterschied, der hier besteht zwischen der äußerlichen Erscheinung und dem unsichtbaren Inhalt, zwischen der imago rei und der veritas rei oder ipsa res und daß selbstverständlich nur »das zerstörbar sei, was die körperlichen Sinne wahrnehmen, unzerstörbar aber, was der Glaube festhalte«.[3])

Vierter Beweis: Dinge, welche identisch sind, fallen unter eine Definition. Vom wahren Leibe wird gesagt, daß

---

[1]) Cap. 76: »Corpus Christi, quod mortuum est et resurrexit, et immortale factum aeternum est nec iam passibile. Hoc autem, quod in ecclesia celebratur, temporale est, non aeternum; corruptibile est, non incoruptum, in via est, non in patria. Differunt igitur a se, quapropter non sunt idem.«

[2]) Cap. 77—83.

[3]) Cap. 77: »Ad sensum quod pertinet corpus, corruptibile; quod fides vero credit, incorruptibile.«

er wahrer Gott und wahrer Mensch ist: Gott, wie er vom Vater von Ewigkeit her gezeugt, Mensch, als welcher er in der Zeit aus Maria der Jungfrau geboren wurde. Da man aber dies vom Leibe Christi, so wie er in der Kirche im Mysterium gefeiert wird, nicht behaupten kann, so ist klar, daß er der Leib Christi nur »secundum quendam modum« ist, und dieser »modus« ist in der Figur und im Bilde, während man als die »veritas« die Sache selbst zu betrachten hat.[1]) Der letzte Satz gibt uns Aufschluß, daß das ganze, allerdings auf den ersten Blick etwas bedenklich[2]) erscheinende Argument nichts anderes besagen soll als eine Wiederholung des alten Gedankens, der immer von neuem wiederkehrt, nur in anderer Form, indem metonymisch statt des ganzen Christus dessen beide integrierende Bestandteile genannt werden, nämlich Gottheit und Menschheit, die in dem historischen Leibe des Herrn unmittelbar und sichtbar in die äußere Erscheinung treten, während die eucharistische figürliche Verhüllung gerade so gut Christus als Gott und Mensch im einzelnen trifft, wie sie so oft schon von dem ganzen Christus prädiziert wurde.[3])

Als fünftes Argument[4]) beruft sich Ratramnus auf zwei liturgische Orationen, die folgendermaßen lauten: »Pignus vitae aeternae capientes humiliter imploramus, ut quod imagine contingimus sacramenti, manifesta participatione sumamus«[5]), und: »Perficiant in nobis, Domine, quaesumus, tua sacramenta, quod continent, ut quae nunc specie gerimus,

---

[1]) Cap. 84.

[2]) Vgl. Rückert, S. 532; Schnitzer, S. 165, Anmerkung 1: »Auch dieser Satz steht auf sehr schwachen Füßen.«

[3]) Vgl. cap. 97, wo er von dem historischen Christus sagt: »Ipse et Pater unum sunt, non secundum quod corpus habet Salvator, sed secundum plenitudinem divinitatis, quae habitat in homine Christo.

[4]) Cap. 85—89.

[5]) Nach Boileau (Migne, CXXI, 162) findet sich diese Oration gemäß des »Sacramentarium Gelasianum« in der Postcommunio festi octavae Apostolorum S.S. Petri et Pauli, nicht jedoch an genannter Stelle im jetzigen Missale Romanum, sondern nach Schnitzer, S. 166, heutzutage in der Postcomm. des Festes »Translatio S. Swithuni Conf. Pontif.«, und zwar nach Hospinian, p. 315, im Missale Ambrosianum.

rerum veritate capiamus.« [1]) Der Gedankeninhalt beider Meßgebete, die auch heute noch in liturgischem Gebrauche sind, ist augenscheinlich, und zwar auch nach der Interpretation unseres Autors, der nämliche. Gott der Herr wird angefleht, auf daß wir, die wir jetzt im eucharistischen Mysterium bloß ein Bild und Unterpfand der zukünftigen unverhüllten Wirklichkeit besitzen, dereinst in der Tat und Wahrheit dieser so gearteten Glückseligkeit teilhaftig werden. [2]) Der Gegensatz ist also auch hier wieder derselbe: in der Eucharistie Leib und Blut Christi in verschleierter, geheimnisvoller Gestalt, bei der seligen Anschauung unmittelbare, unverhüllte Offenbarung des historischen, aber nunmehr verklärten göttlichen Leibes. Es ist darum ganz und gar zulässig, zumal außer den obigen liturgischen Orationen auch noch bei anderen Gelegenheiten heutzutage die katholische Kirche [3]) diesen Gedanken zum Ausdruck bringt, die Relation, wie sie zwischen dem Abendmahlsleibe und dem glorifizierten obwaltet, und die sich als ein »großer Unterschied« herausstellt, dahin zu charakterisieren, daß beide sich zueinander verhalten wie ein Unterpfand zu dem, wofür es gegeben wird oder wie ein Bild zu dem, was dadurch dargestellt werden soll, oder wie eine vorbereitende Figur zu der sich unmittelbar und unverhüllt manifestierenden Wahrheit selbst. [4]) Denn, hebt

[1]) Nach Missale Romanum in der Postcommunio Sabbati Quat. Temp. Septemb.

[2]) Man muß erstaunt sein, wie Rückert, S. 532, überhaupt der Interpretation nur Raum geben konnte, die Tendenz dieser Orationen ziele dahin, etwas zu erbitten, was sogleich nach der Konsekration eintreten möge. Dagegen spricht schon die Stellung derselben, die jedenfalls von Anfang an in der Postcommunio war.

[3]) Wir erinnern z. B. an die schönen Verse in dem kirchlichen Hymnus:

»Jesu, quem velatum nunc aspicio,
Oro, fiat illud, quod tam sitio,
Ut te revelata cernens facie
Visu sim beatus tuae gloriae.«

[4]) Cap. 89: »Apparet itaque, quod multa intra se differentia separantur, quantum est inter pignus et eam rem, pro qua pignus traditur; et quantum inter imaginem et rem, cuius est imago; et quantum inter speciem et veritatem.«

Ratramnus bedeutungsvoll hervor, das erstere Mysterium wird so lange gefeiert, bis man zu letzterem gelangt. Ist aber dieses erreicht, wird ersteres aufgehoben werden [1]), da wir solche äußere Mittel nicht mehr nötig haben, sobald wir zur Anschauung Christi, zur Anschauung der ewigen Wahrheit von Angesicht zu Angesicht, erhoben worden. [2])

Haben die beiden vorhergehenden Argumente den historischen Leib Christi in Betracht gezogen in seiner Eigenschaft als gottmenschlichen und als verklärten Leib, so geht der sechste Beweis [3]) von dessen Opferqualität aus. Auch als Opferleib, in welchem Christus gelitten hat, weist er eine große Verschiedenheit auf von dem eucharistischen. Ratramnus beruft sich auf eine Stelle aus dem Werke des Fulgentius »De fide« [4]), die eine treffliche Darlegung des Gedankens enthält, daß die Opfer des alten Bundes ihrem innersten Wesen nach nichts anderes waren als Vorbilder des einen Kreuzesopfers, das Opfer des Brotes und Weines aber eine Danksagung für und eine Erinnerung an den Leib bedeuten soll, den Christus für uns dargebracht, und das Blut, das er für uns vergossen hat. Damit ist zugleich, fährt unser Autor auf sein Thema zurückkommend fort, »evident ausgesprochen, ein welch großer Unterschied vorhanden ist zwischen dem Leibe, in dem Christus gelitten hat, und diesem — dem eucharistischen —, welcher als das Gedächtnis seines Leidens und Todes gilt. Denn jener war sein eigentlicher und sinnenfälliger, ohne daß von etwas Geheimnisvollem oder Figürlichem die Rede sein konnte; dieser aber ist ein geheimnisvoller, indem er äußerlich etwas anderes in der Hülle darstellt, dagegen etwas anderes innerlich für die gläubige Erfassung enthält.« [5])

[1]) Cap. 88: »Hoc enim geretur, donec ad illud perveniatur; ubi vero ad illud perventum fuerit, hoc removebitur.«

[2]) Cap. 100: »Cognoscentes, quod ubi pervenerimus ad visionem Christi, talibus non opus habebimus instrumentis .... quoniam ipsum facie ad faciem contemplantes.«

[3]) Cap. 90—92; vgl. cap. 99, 100.

[4]) Cap. 19.

[5]) Cap. 92: »Quanta differentia sit inter corpus, in quo passus

Als siebenten [1]) und letzten Beweis führt Ratramnus noch einmal ein ausführliches Zeugnis des von ihm als erste theologische Autorität hochverehrten heiligen Augustinus an, um, wie er selbst betont, seiner ganzen bisherigen Argumentation die autoritativste und gediegenste Bekräftigung zu geben. In der betreffenden Stelle, gezogen aus Sermo 272, bietet uns der große Bischof von Hippo, ausgehend von der realen Präsenz des göttlichen Fleisches und Blutes unter Brots- und Weinsgestalt eine weitere Paraphrase des der ganzen Beweisführung unseres Autors zugrunde liegenden Hauptgedankens von der in der Eucharistie zu machenden Unterscheidung zwischen der äußeren, sichtbaren Form oder Hülle und dem unsichtbaren, geheimnisvollen Inhalt, wofür hier Augustinus zur Begründung sein bekanntes, das Wesen des Sakramentes charakterisierendes Wort gebraucht: »Ista, fratres, ideo dicuntur sacramenta, quia in eis aliud videtur et aliud intelligitur.« [2]) In diesem Satze erblickt unser Autor wie in nuce [3]) die verschiedenen, im vorausgehenden behandelten Ursachen angedeutet, um derentwillen eine totale Identität des natürlich-historisch-verklärten Leibes mit dem eucharistischen Leibe Christi abgelehnt werden muß.

Die bekannten einzelnen Momente werden sodann als hauptsächlich aus der Sakramentsqualität der Eucharistie resultierend in einer kurzen Rekapitulation zum Teil nochmals ausdrücklich vorgeführt, »indem jener unzerstörbar, überhaupt unteilbar sei und durch keine Hülle verschleiert werde; dagegen sei der auf dem Abendmahlstische sich darbietende Leib Figur, weil Sakrament. [4]) Was in die äußere Erscheinung tritt, hat

---

est Christus et hoc corpus, quod pro eius passionis commemoratione sive mortis sit, evidentissime declaravit. Illud namque proprium et verum, nihil habens in se vel mysticum vel figuratum; hoc vero mysticum: aliud exterius per figuram ostentans, aliud interius per intellectum fidei repraesentans.«

[1]) Cap. 93—96.

[2]) Cap. 93.

[3]) Cap. 94: »Ista venerabilis auctor dicens instruit nos, quid ....«

[4]) Ibidem: »Figura est, quia sacramentum est.«

körperliche Gestalt und nährt den Leib; was aber innerlich erkannt wird, bringt der Seele geistiges Leben«.

Wie Ratramnus mit einer Widmung an seinen König und Gönner begonnen, so schließt er auch mit einer Apostrophe an Seine Majestät und glaubt, sich rühmen zu dürfen, die ihm zur Beantwortung vorgelegten beiden Fragen, welche die zwei Hauptpunkte seines Themas bilden, in vorliegender Schrift eingehend und gründlich behandelt zu haben. »So möge denn Deine Weisheit, erlauchtester Fürst, beachten, daß unter Zugrundelegung der Zeugnisse der heiligen Schrift und der Aussprüche der heiligen Väter evident nachgewiesen wurde, 1. daß das Brot, welches Christi Leib, und der Kelch, welcher Christi Blut genannt wird, eine Figur sei, weil Mysterium; und 2. daß kein geringer Unterschied besteht zwischen dem Leibe, der im Mysterium vorhanden ist und dem Leibe, der gelitten hat, begraben wurde und auferstand.« [1]) Es werden sodann in ermüdender Wiederholung die einzelnen Differenzpunkte, allerdings zum Teil etwas präziser und prägnanter fixiert, noch einmal angegeben. [2])

Interessant ist es, zu sehen, wie der Verfasser selbst am Schlusse seiner Abhandlung sich der Bedenken nicht erwehren kann, es möchten seine Ausführungen, namentlich die vielleicht etwas zu spirituell klingenden Ausdrücke den Lesern zu gewagt oder anstößig erscheinen. Er entschuldigt und begründet sie zugleich damit, daß er erklärt, »geistig sei ja die Speise, geistig der Trank, geistig die Wirkung auf die Seele, indem ewiges Leben mitgeteilt werde, wie der Erlöser selbst dieses Mysterium empfehlend gesprochen: Der Geist ist es, der lebendig macht, das Fleisch nützet nichts.« [3]) Er sieht

---

[1]) Cap. 97: »Animadvertat, clarissime princeps, sapientia vestra, quod positis sanctarum Scripturarum testimoniis et sanctorum Patrum dictis evidentissime monstratum est, quod panis, qui corpus Christi, et calix, qui sanguis Christi appellatur, figura sit, quia mysterium, et quod non parva differentia sit inter corpus, quod per mysterium existit et corpus, quod passum est et sepultum et resurrexit.«

[2]) Cap. 97—100.

[3]) Cap. 101: »Quoniam spiritualis est esca et spiritualis potus etc.«

sich aber doch genötigt, gewissermaßen eine rektifizierende, diese Terminologie auf das richtige Maß restringierende Einschränkung zu machen und die Leser zu bitten, »es möge niemand aus dem, was er gesagt, den Schluß ziehen oder glauben, als werde im Geheimnis des Sakraments der Leib und das Blut des Herrn nicht von den Gläubigen genossen, da der Glaube nicht das, was das Auge schaut, sondern was er für wahr hält, empfängt«.[1])

Schlußwort und Einleitung sind bei unserem Autor stets typisch und erinnert besonders ersteres in vorliegender Abhandlung stark an die ähnlich lautenden in seinen anderen Werken. In seiner gewohnten Bescheidenheit weist er wieder darauf hin[2]), daß er die nunmehr beendete Schrift über das erhabene Geheimnis des Leibes und Blutes Christi verfaßte auf ausdrücklichen Wunsch seines gütigen Fürsten und daß er dabei nicht ausschließlich seiner eigenen Meinung folgte, sondern sich vornehmlich stützte auf die Autorität der heiligen Väter.[3]) Demütig, aber sicherlich nicht ganz berechtigt[4]), überläßt er das Urteil über den Inhalt dem König. Wenn Seine Majestät die vorgelegte Darbietung als übereinstimmend mit der katholischen Lehre erachtet, so ist dies als dessen

---

[1]) Cap. 101: »Nec ideo, quoniam ista dicimus, putetur in mysterio sacramenti corpus Domini vel sanguinem ipsius non a fidelibus sumi, quando fides, non quod oculus videt, sed quod credit, accipit.«

[2]) Cap. 102.

[3]) Ibidem: »Non sequentes aestimationis nostrae praesumptionem, sed maiorum intuentes auctoritatem. Quae si probaveritis catholice dicta . . . sin autem minus placuerint . . . .«

[4]) Es lassen sich hierin Anzeichen des fränkischen Staatskirchentums erkennen und erinnert nach Cellot (lib. III, 173) das ganze Vorgehen des Ratramnus stark an das Gebaren der griechischen Hoftheologen dem Kaiser Justinian gegenüber, besonders wenn unser Autor noch auffallender in »De praedestinatione«, p. 80, zum Schlusse also schreibt: »Quod si displicuerit libellus iste, per vos obsecramus, ut corrigatur.« Vgl. Skotus Erigena in seiner Widmung der Übersetzung der Werke des Dionysius Areopagita: »Firmetur vestri pondere iudicii.« Migne, CXXII, 122, 1029. Siehe unsere Ausführungen in Kapitel I über die Karl dem Kahlen erwiesenen Schmeicheleien.

eigenes königliches Verdienst anzusehen, weil er sich herabließ, seinen geringen Diener mit einer solch wichtigen und schwierigen Aufgabe zu betrauen. Sollte die Schrift aber nicht seinen Beifall finden, so sei dies der Unzulänglichkeit und dem Unverstande des Verfassers selbst zuzuschreiben, da dessen guter Wille dann besser war als seine tatsächliche Leistung.

IV. Kapitel.

Nähere und direkte Verursachung des Buches.

Aus unseren bisherigen Darlegungen steht fest, daß einerseits das Erscheinen der Radbertischen Schrift »De corpore et sanguine Domini«, anderseits der in Einleitung und Schlußwort erwähnte strikte Auftrag[1]) des Königs Karl des Kahlen unserem Ratramnus die äußere nächste Veranlassung war zur Abfassung seines Buches. Der Anonymus Cellotianus konstatiert ausdrücklich, »daß gegen Paschasius Radbertus hinreichend Beweise zusammengetragen haben Rabanus in einem Briefe an Abt Egilo und ein gewisser Ratramnus in einem Buche an König Karl«.[2])

Nachdem wir nun im vorhergehenden Kapitel einen Einblick gewonnen in den Aufbau und den Inhalt der Ratramnischen Abhandlung, ist der Frage näher zu treten, welche spezielle Lehrmeinungen des Paschasius oder welch andere eucharistische

---

[1]) Wenn Gfrörer, S. 916, meint: »Wir vermuten, daß der Mönch den königlichen Auftrag durch seine Künste hervorgerufen haben dürfte«, so kann dieses Diktum in der Tat auf nicht mehr als auf eine unbegründete und darum gänzlich unberechtigte Vermutung Anspruch erheben.

[2]) Cellot, Appendix, p. 451: »Contra quem satis argumentantur et Rabanus in Epistola ad Egilonem Abbatem et Ratramnus quidam libro composito ad Carolum Regem«. Wie oberflächlich und unkritisch man bisweilen an die Behandlung der ganzen Ratramnusfrage herantrat, beweist z. B. die Tatsache, daß Fabricius, p. 104, Garetius, p. 66, Miräus (Bibl. Eccl., p. 129, 145), selbst Kardinal Bellarmin (De script., p. 214, De sacramento Euchar., p. 450), und in neuerer Zeit Schnappinger, S. 110, den Paschasius seine erste Schrift »De corp. et sang. Dom.« umgekehrt gegen Ratramnus schreiben lassen.

Strömungen wir dortselbst bekämpft finden und inwieweit wir in denselben die unser Buch direkt verursachenden, inneren Momente zu erblicken haben. Die Beantwortung dieser Frage ist umso wichtiger, als ohne Zweifel die wahrheitsgemäße Erkenntnis der eigentlichen inneren[1]) Veranlassung der Schrift nicht zu unterschätzende, dankenswerte Fingerzeige bietet für eine richtige Beurteilung und Würdigung der so heiß umstrittenen Ratramnischen Abendmahlstheorie selbst.

Schon die strenge Scheidung der Ausführungen in zwei Teile von seiten des Autors macht von vornherein den Eindruck, daß derselbe aus Antagonismus gegen eine doppelte, von ihm zu bekämpfende Lehrmeinung an die Abfassung seines Buches herangetreten. Und tatsächlich statuiert er gleich bei Abgrenzung und Fixierung seines Themas einen zweifachen Gegensatz, der bei Behandlung eucharistischer Fragen in der fränkischen Kirche offenkundig zu Tage trete, wenn er sagt, daß der Streitpunkt sich um die beiden Fragen drehe, ob die Eucharistie »etwas Verborgenes enthalte, was nur den Augen des Glaubens allein sich zeige, oder ob ohne jegliche Verhüllung von etwas Geheimnisvollem das äußere Gesicht das körperlich schaue, was das geistige Auge innerlich erblicke, so daß demnach alles, was geschieht, im Lichte sinnlicher Wahrnehmung sich darbiete und 2. ob es derselbe Leib sei, der geboren ward aus Maria, gelitten hat, starb und begraben wurde, der wieder auferstand, gegen Himmel fuhr und nun zur Rechten des Vaters sitzt oder nicht.« [2])

[1]) Daß hierbei auch bei Ratramnus das früher in seiner Einflußnahme auf die ganze eucharistische Bewegung geschilderte Bestreben maßgebend war, sich wissenschaftlich mit Hilfe der Dialektik Rechenschaft zu geben, hebt unser Autor selbst mit Berufung auf Augustinus (Sermo 272) hervor, wenn er sagt: »Breviter quidem hoc dictum est, quod fidei forte sufficiat; sed fides instructionem desiderat.« Wie sehr es dem menschlichen Geiste entspreche, tiefer in die Glaubenswahrheiten einzudringen, zeige der rhetorische Einwand Augustins, den Ratramnus sich aneignet: »Potestis ergo dicere mihi: Praecepisti, ut credamus; expone, ut intelligamus.« (Cap. 93, Migne CXXI, 167.)

[2]) Ratramnus, De corpore et sanguine Domini, cap. 5, Migne CXXI, 129, 130.

Das literarische Eingreifen des Ratramnus ist also, wie er hier und an verschiedenen anderen Stellen seines Buches, z. B. in Kapitel 2, 29, 30, 32, 54 mit Nachdruck bekundet, sachlich in erster Linie begründet durch die vielfach[1]) derbsinnlichen und fleischlichen Vorstellungen, welche über das hl. Abendmahl nicht nur unter den einfachen Gläubigen, sondern auch in theologischen Kreisen herrschten. Bei der dialektischen Untersuchung über das Verhältnis zwischen Innerem und Äußerem in der Eucharistie war man von gewisser Seite bestrebt, jeden Unterschied gänzlich zu verwischen und einer sinnlich-leiblichen Präsenz das Wort zu reden, so daß die Eucharistie in jedweder Hinsicht, d. h. auch ihrer sinnenfälligen Erscheinungsweise nach, ohne irgend welche Verhüllung der Leib Christi sei und demnach vermittelst der diesem selber entsprechenden natürlichen Qualitäten in die äußere Erscheinung trete. Daraus schien man dann weiter zu folgern, daß das mit den Sinnen Wahrgenommene keineswegs differenziere von dem im Glauben Erfaßten, so daß der Leib des Herrn selbst äußerlich und körperlich in Stücke gebrochen und mit den Zähnen zermalmt werde.

Wenn einige ältere Protestanten, wie Aubertin[2]), Basnage[3]), Pfaff[4]), Cramer[5]) und in neuerer Zeit Rückert[6]) und Martin[7]) glauben, verneinen zu dürfen, daß eine solche Ansicht jemals wirklich im Ernste von jemand sollte geteilt worden sein, da sie ja ganz und gar im Gegensatze stehe mit dem offenbaren Augenschein und deshalb hellem Wahnsinne gleichkomme[8]), oder beifügen, dem Ratramnus sei es nicht im Traume eingefallen, jemandem derartige Meinungen zuzuschreiben, so spricht das ausdrückliche Zeugnis des letzteren[9]) und

[1]) Teils redet Ratramnus von quidam, teils von plurimi. [2]) l. c., p. 930. [3]) l. c., p. 37, 934. [4]) Anti-Rogeriana, p. 30. [5]) a. a. O., S. 256. [6]) a. a. O., S. 545. [7]) l. c., p. 25.

[8]) Dem gegenüber erklärt Schnitzer, S. 133, Anmkg. 1: »So unglaublich eine solche Auffassung uns auf den ersten Augenblick auch erscheinen mag — daß sie im IX. und XI. Jahrhundert geteilt wurde, und sogar von vielen geteilt wurde, ist eine historisch unanfechtbare Tatsache.«

[9]) Z. B. cap. 54, Migne CXXI, 148: »Qui nihil hic volunt secundum interius latentem virtutem accipere, sed totum, quod apparet, visibiliter aestimare.« Übrigens ist es eigentlich für eine sachgemäße Beurteilung der

anderer[1]) doch deutlich genug, um da noch irgend einem Zweifel Raum zu geben, was heutzutage auch von akatholischer Seite[2]) fast allgemein angenommen wird. Diese an und für sich doch nichts anderes als kapharnaitische Abendmahlsauffassung ist vielmehr nur eines der Symptome einer zum Teil stark zu einer grobsinnlichen Denkweise hinneigenden Zeit[3]), die es mit der Tatsache der eingetretenen und festgehaltenen Wesenswandlung unvereinbar finden mochte, daß nach der Verwandlung des Brotes noch die Spezies desselben als eucharistische Hülle zugegen sein sollte, die also den ganzen Verwandlungsprozeß dahin interpretierte, daß infolge der Konsekration das irdische Element total und in jeder Hinsicht auch seinen Accidentien nach verschwunden oder aufgehoben sei. Man betrachtete demnach die nichtsdestoweniger unseren äußeren Sinnen sich präsentierenden Elemente oder die Gestalten von Brot und Wein, um in der Sprache der späteren Schule zu reden, nicht als die durch ein Wunder der göttlichen Allmacht zurückgebliebenen fremden Spezies der aufgehobenen Brot- und Weinsubstanz, sondern als die wahren und eigentlichen, als die natürlichen oder wenigstens ihr natürlich gewordenen Accidentien der substituierten Leibessubstanz Jesu Christi.

Hat nun eine solch derbsinnliche Abendmahlsauffassung vielleicht Paschasius Radbertus vertreten und ist so schon

---

Ratramnischen Abendmahlstheorie völlig gleichgültig, ob eine solch massivsinnliche Lehrmeinung tatsächlich zu seiner Zeit verbreitet war. Es genügt, mit Gewißheit konstatieren zu können, daß Ratramnus deren Vorhandensein annahm und ihre Widerlegung sich zum Ziele setzte.

[1]) So erwähnt Bach, S. 167, eines noch nicht edierten Traktats aus derselben Zeit, der »gegen die Vorstellung einer sinnlich-leiblichen Präsenz Christi im Sakrament gerichtet ist«.

[2]) Siehe z. B. Harnack, S. 289; Döllinger, S. 410.

[3]) Ein weiterer Beleg hierfür ist z. B. auch das Wort des Remigius von Auxerre, der glaubt, befürchten zu müssen, »es könne jemand fleischlich meinen, im Himmel gäbe es einen körperlichen Altar« (Expos. de celebr. missae, Bibl. max. Lugd. t. XVI, 958). Noch ärger war es im X. Jahrhundert, von dem z. B. Rather von Verona berichtet, »Geistliche seiner Nachbardiözese Vicenza glaubten, Gott habe einen Körper, da es in der hl. Schrift heiße: Die Augen des Herrn ruhen auf dem Gerechten« (Vogel, Rather von Verona, S. 292.)

der erste Teil des Ratramnischen Buches, wie man häufig angab[1]), direkt gegen den Abt von Corbie gerichtet und wenn ja, mit Recht?

Paschasius ist ohne Zweifel weit davon entfernt, in der geschilderten unmittelbaren Weise an eine sinnlich-materielle Präsenz zu denken. Es begegnen uns bei ihm eine ganze Menge von Stellen, in denen die kapharnaitische Auffassung ausdrücklich verworfen und im Gegensatz hierzu eine in gewissem Sinne geistige Interpretation scharf und entschieden betont wird. Und zwar geschieht dies nicht bloß in seinen späteren Schriften, wie im Kommentar zu Matthäus 26, wo er mit Emphase gegen die Insinuation protestiert, »als wollte er aus dem Fleische Christi Teile machen, es stückweise zerlegen und zerschneiden und an die einzelnen verteilen .... während doch Christus nicht mit den Zähnen konsumiert oder in Teile zerlegt werden könne[2])«, oder im Briefe an Frudegard, wo er erklärt, »daß nicht korrekt denken jene, welche fleischlich über dieses Mysterium denken«[3]) und daß eine derartige fleischliche Auffassung von einem Genusse[4]) »ohne Mysterium und ohne Sakrament« das Ganze vernichte, d. h. notwendig zur Zerstörung des sakramentalen Charakters der Eucharistie führen müsse, weshalb sie mit Recht von Augustin »ein großes Verbrechen«[5]) genannt werde; — er weist dortselbst auch darauf hin, er habe in seinem früheren, dem Frudegard bereits vorliegenden Buche über die Eucharistie

---

[1]) Mabillon, Acta S.S., Saec. IV, P. II., n. 91: »Ut multi volunt«. Vgl. Bach, S. 175; Hausherr, S. 73.

[2]) Exposit. in illud Matthaei, Coenantibus, Migne CXX, 1357.

[3]) Epist. ad Frudeg., ibidem p. 1356: »Non recte sapiunt, quicunque carnaliter de hoc mysterio sapiunt«.

[4]) Wiederholt wird der fleischliche Genuß in Gegensatz gestellt zu dem geistigen, der allerdings ein realer zu sein nicht aufhört, wie z. B. in De corp. et sang. Dom. cap. 10, 1; 11, 3; 13, 2; 16, 1.

[5]) Ibidem, p. 1352: »Et si quis dicit hanc carnem et hunc sanguinem sic ipsa esse absque mysterio et sacramento, nec in figura ex parte sumendam, ut illi tunc carnales carnaliter sapientes senserunt, totum dissipat. Et ideo forte beatus Augustinus hoc ita sapere magnum facinus esse dicit.«

ein eigenes Kapitel der Frage gewidmet, daß das Abendmahlsmysterium nicht bloß veritas sei wegen seines unsichtbaren, aber nichtsdestoweniger realen Inhaltes, sondern auch als figura bezeichnet werden dürfe ob der sichtbaren äußeren Hülle.[1]) Unter dem hier berührten Kapitel ist offenbar Kapitel IV zu verstehen, in welchem Paschasius sich selbst den spekulativen Zweifel vorlegt: Ist der wahre Leib und das wahre Blut Christi in mystischer, geheimnisvoller Weise zugegen, so ist die Eucharistie auch Bild; ist sie aber Bild, wie kann sie dann Wahrheit[2]) sein?

Dieser scheinbare Zwiespalt wird eingehend untersucht und als Resultat folgendes aufgestellt: »Die Eucharistie wird mit Recht Wahrheit und Bild zugleich genannt, so daß in ihr Bild oder Kennzeichen der Wahrheit alles ist, was äußerlich in die Sinne fällt (als solches wird unmittelbar vorher angeführt: die Gestalten, die Brechung der Gestalten, die Mischung des Weines mit Wasser, die Opferhandlung) — Wahrheit aber das, was Verstand und Glaube unter der sichtbaren Hülle des Sakramentes als gegenwärtig annehmen« (als solches wird bezeichnet die Entstehung des Leibes und Blutes Christi aus der Substanz des Brotes und Weines). »Denn«, erklärt der Abt weiter unten und in dieser Berufung auf den Sakramentsbegriff stimmt er peinlichst mit Ratramnus[3]) überein, »wenn das Ganze sichtbar geschähe, so wäre daran kein Mysterium, nichts Verborgenes, kein Glaube, keine geistige Kraft, nichts anderes, als was sich den Blicken und dem Geschmacke darbietet. Nun aber wirkt die göttliche Kraft auf ganz andere Art innerlich, weil wir im Glauben wandeln und nicht im Schauen .... Und so erwäge«, fährt Paschasius fort, »daß diese geistigen Dinge ebensowenig räumlich, als fleischlich vor

---

[1]) Ibidem, p. 1353: »De quo sane intellectu in eodem libello meo, quem te legisse testaris, proprium capitulum edidi, ut hoc mysterium et veritas intelligatur nec tamen figura esse negetur.«

[2]) De corp. et sang. Dom. Cap. IV, Migne CXX, 1278: »Sed si figura est, quaerendum, quomodo veritas esse possit.«

[3]) De corp. et sang. Dom. cap. 45 sq., Migne CXXI, 146 sq. Siehe hierüber oben Seite 146—148.

das Angesicht der göttlichen Majestät zur Höhe erhoben werden. Bedenke deshalb, ob etwas Körperliches feiner sein kann, indem die Substanz des Brotes und Weines in Christi Fleisch und Blut auf wirksame Weise innerlich verwandelt wird, so daß fortan nach der Konsekration es im Glauben wahrhaftig als das wirkliche Fleisch und Blut Christi gilt und die Gläubigen es für nichts anderes halten als Christus, das Brot vom Himmel.«[1]) Wenn auch infolge mangelnder Details über das nähere Verhältnis der Spezies zum geheimnisvollen Inhalte noch nicht von einer ganz klaren, völlig ausgebildeten Abendmahlstheorie des Radbertus die Rede sein kann, was wir allerdings billigerweise von ihm auch nicht verlangen dürfen, so viel geht offenbar aus den angezogenen Stellen[2]) hervor: Die Natur des eucharistischen Leibes ist eine geistige, gerade das Gegenteil der von Ratramnus bekämpften sinnlichen, unverhüllten Leiblichkeit. Sie ist also keine grobkörperliche, keine den gewöhnlichen Raumgesetzen unterworfene[3]), keine fleischliche[4]) im Sinne der kapharnaitischen Auffassung. Die Konsekration ist ein mystischer, innerer, unsichtbarer, geistiger Vorgang, der den eucharistischen Leib als eine geistige, verhüllte Leiblichkeit schafft, als »einen feineren Körper«[5]), wie der Abt sich ausdrückt.

---

[1]) Cap. 8, 2, Migne CXX, 1287: »Intellige, quia spiritualia haec sicut nec localiter, sic utique nec carnaliter ante conspectum divinae maiestatis in sublime feruntur. Cogita igitur, si quippiam corporeum potest esse sublimius, cum substantia panis et vini in Christi carnem et sanguinem efficaciter interius commutatur, ita ut deinceps post consecrationem iam vera Christi caro et sanguis veraciter credatur et non aliud quam Christus, panis de coelo a credentibus aestimetur.«

[2]) Vgl. ferner Cap. 5, 2, pag. 1281: »Wir aber, die wir nichts Fleischliches im Sakramente kosten, sondern vielmehr das Geistige ganz auf geistige Weise erfassen, bleiben in Christo.« Cap. 20, 2: »Diese Mysterien sind nicht als fleischlich, obwohl sie Fleisch und Blut sind, sondern als geistig mit Recht zu betrachten«, oder Cap. 4; 6; 10, 1; 11, 2; 19, 4; 20, 1, 3.

[3]) Nec localiter.

[4]) Nec carnaliter.

[5]) »Quippiam corporeum sublimius.«

Die meisten Kritiker gestehen tatsächlich auch zu, daß Radbert[1]) mit Ratramnus in der Verwerfung einer grobsinnlichen, unverhüllten Präsenz übereinstimmt, daß er dieselbe »mit ebenso deutlichen und bestimmten Worten« [2]), wenn nicht noch »genauer« [3]) als letzterer, zurückweist, daß er also hierin von ihm wenigstens nicht mit Recht bekämpft werden kann. So z. B. urteilt der Protestant Dieckhoff sehr treffend: »Mit derselben Energie und Bestimmtheit, womit Paschasius festhält, daß durch die Konsekration auf dem Altare aus der Substanz des Brotes und Weines Christi Fleisch und Blut neu geschaffen wird, ist er auch bestrebt, alles im Abendmahle in die Sphäre der spiritualia zu erheben.« [4])

Hat nun Ratramnus bei seinem ausgesprochenen Antagonismus eine andere bestimmte Persönlichkeit im Auge?

---

[1]) Auch der Anonymus Cellotianus, der ein anschauliches Bild entwirft vom ersten Abendmahlsstreit, berichtet: »Es gibt solche, welche also argumentieren: Alles, was vom eucharistischen Leibe Christi gesagt wird, das gelte entweder in Wahrheit und dann sei keine Figur anzunehmen, oder es sei figürlich zu fassen und dann sei keine Wahrheit, sondern nur Schatten vorhanden.« Aber Paschasius Radbertus teile eine derartige Ansicht nicht, sondern »begegne diesem Sophisma treffend, indem er bekenne, daß dies Mysterium mit Recht Figur und Wahrheit zugleich genannt werden könne.« (Et iure simul hoc mysterium et figuram et veritatem dici posse; cap. I und IV, l. c., p. 542, 543.)

[2]) Boileau, Migne CXXI, 113: »Tam dilucide quam Ratramnus«; Mabillon, Act. S.S., Saec. IV, P. II, n. 92: »Adeo disertis verbis reiicit Paschasius.«

[3]) Schwane, S. 631.

[4]) A. a. O., S. 37. — Harnack, S. 289, Anmkg., schreibt: »Radbert polemisiert ausdrücklich gegen die kapharnaitische, massive Auffassung vom Genuß beim Abendmahl; er will sich die grobsinnlichen Vorstellungen nicht aneignen, wie sie in weitesten Kreisen verbreitet waren .... Durch das ganze Buch zieht sich diese geistige Auffassung, auf welche Steitz mit Recht Gewicht gelegt hat.« Ausführlich handeln hierüber Bach, S. 175—180; Ernst, S. 59—67 und 120—122; La Perpétuité, t. I, p. 763—765. Vergl. ferner Magdeb. Cent. l. c., cap. X, p. 581; Ceillier, p. 115; Mabillon, Annal., t. III, 63; Natal. Alex., t. XII, 466; Boileau, p. 127; Hausherr S. 74, 95, 96; Werner, S. 178; Döllinger, S. 410.

Verschiedene hervorragende Theologen, wie Mabillon,[1] Natalis Alexander[2], Scholliner[3], Katerkamp[4], Döllinger[5], Ritter[6], Hergenröther[7], Heinrich[8] wollten in Haimo, Bischof von Halberstadt, einem Zeitgenossen unseres Mönches von Corbie, den von letzterem direkt bekämpften Repräsentanten der fraglichen derbsinnlichen Richtung erblicken. Unseres Erachtens mit Unrecht. Denn wenn Haimo an der betreffenden Stelle, die in dem Fragment eines Kommentars zum ersten Korintherbrief zu finden ist[9], erklärt, das gesegnete oder verwandelte Brot sei nicht Zeichen des wirklichen Leibes Christi, so will er nur sagen, was die katholische Kirche noch immer gelehrt hat, nämlich daß das, was vom Brote gesegnet und gewandelt ist, d. h. der an die Stelle der Brotessubstanz getretene wirkliche eucharistische Leib des Herrn nicht ein Zeichen des wirklichen historischen Leibes sei. Das hieße Zeichen und Bezeichnetes zugleich, Zeichen seiner selbst sein, was eine Ungereimtheit involviert. »Denn das, worauf sich

---

[1]) Act. S.S., Saec. IV, P. II, n. 93; Annales, t. III, 63.

[2]) T. XII, p. 466, 467.

[3]) l. c., p. 108, 110.

[4]) A. a. O., S. 351: »Haimo drückte sich über den Gegenstand der Streitfrage auf eine Weise aus, welche die Meinung veranlaßte, die man auch dem Paschasius aufdrang, als erkenne er in der Eucharistie gar kein verhüllendes Zeichen an und glaube, der Leib und das Blut Christi sei unverhüllt und unmittelbar vorhanden.«

[5]) A. a. O., S. 410.

[6]) Kirchengeschichte, Bd. I, S. 472.

[7]) Bd. II, S. 163.

[8]) Bd. IX, S. 545. Eigentlich läßt er den Paschasius gegen Haimo auftreten.

[9]) Siehe Dachery, Spicil. t. XII, p. 28 sq.; Schnitzer, S. 194: »Et notandum, quod panis ille sacratus et calix signa dicuntur, non autem hoc quantum ad carnem Christi et sanguinem accipiendum est, quod tamen quidam errore sensibus carnis omnino dediti mente caecati stolidissime putant: iam enim corpus Christi et sanguis non essent. Nullum signum est illud, cuius est signum, nec res aliqua sui ipsius dicitur signum, sed alterius. Et omnino omne signum, in quantum esse signum deprehenditur, diversum est ab eo quod significat: corpus ergo Christi et sanguis sacramenta dicuntur, i. e. sacrum signum non sui ipsius, ut praemissum est et probatum, sed ad similitudinem sumentium re vera signum dicuntur.«

ein Zeichen bezieht, ist selbst kein Zeichen; kein Ding heißt das Zeichen seiner selbst, sondern das eines anderen.« Damit soll aber keineswegs ausgesprochen sein, daß auch die äußere Erscheinung, die Spezies des Brotes, die nicht gesegnet, nicht verwandelt ist, kein Zeichen könne genannt werden.[1]) Vielmehr konstatiert Haimo unmittelbar vor der inkriminierten Stelle, »daß wegen des Horrors der Genießenden am Leibe und Blute Christi Geschmack und Figur des Brotes und Weines bleiben, obwohl die Natur der Substanzen in Christi Leib und Blut verwandelt ist.« Außerdem gilt ihm die Eucharistie ausdrücklich »auf Grund einer gewissen Ähnlichkeit mit den Genießenden« als Zeichen des mystischen Leibes Christi, der Kirche.

Dagegen manifestieren sich die Ausführungen des Amalarius in einem Schreiben an einen gewissen Guntrad und die Anfrage des Bischofs Heribald von Auxerre an Rabanus Maurus als die zunächst liegende »Konsequenz«[2]) obiger von Ratramnus bekämpften materialisierenden Vorstellung, »daß Christi Leib in der Eucharistie die gemeinsinnlichen Qualitäten und Eigenschaften, Ausdehnung und Raumesgrenze der Brotesnatur annehme, in die sinnliche Substanz des Brotes verwandelt werde«. Amalarius, bekanntlich deswegen von seinem Gegner Florus angegriffen, läßt es in genanntem Briefe dahingestellt, ob der Leib des Herrn nach dem Genusse »unsichtbar in den Himmel aufgenommen oder in unserem Leibe aufbewahrt oder in die Luft ausgehaucht oder aus dem Körper mit dem Blute oder durch die Poren ausgeführt werde, nach dem Ausspruche des Herrn: Alles, was zum Munde eingeht, kommt in den Magen und nimmt seinen natürlichen Ausgang« (Matth. 15, 17).[3]) Und Bischof Heribald legte dem Rabanus Maurus die Frage

---

[1]) Vgl. die Interpretation von Hausherr, S. 67, 68.

[2]) Bach, S. 170; cf. Du Perron, p. 668.

[3]) Migne, t. CV, p. 1336; Schnitzer, S. 206: »Ita vero sumptum corpus Domini bona intentione, non est mihi disputandum, utrum invisibiliter assumatur in coelum, an reservetur in corpore nostro usque in diem sepulturae aut exhaletur in auras aut exeat de corpore cum sanguine aut per poros emittatur dicente Domino: Omne, quod intrat in os, in ventrem vadit et in secessum emittitur.«

vor, »ob die Eucharistie, nachdem sie genossen sei und gleich anderen Speisen ihren natürlichen Gang nehme, wieder in ihre frühere Natur, die sie vor der Konsekration gehabt hatte, zurückkehre«.[1])

Der Wortlaut, noch mehr der ganze Gedankengang beider Stellen spricht dagegen, wie Mabillon[2]), Bach[3]) und Mönchemeier[4]) zu interpretieren suchen, daß hier bloß die sakramentalen Spezies metonymisch[5]) Leib Christi und Eucharistie genannt werden. Mit der Nichtannahme dieser Interpretation unsererseits soll jedoch keineswegs gesagt sein, was der Anonymus Cellotianus und Bach daraus folgern, daß Amalarius und Heribald dadurch zu vollständigen Sterkoranisten im wahren Sinne des Wortes gestempelt werden sollten, d. h. daß sie allen Ernstes und tatsächlich die geradezu blasphemische Meinung vertreten würden, der eucharistische Leib Christi selbst[6]) unterliege der Digestion und dem Seceß. Amalarius will vielmehr ausdrücklich die Sache nicht entscheiden, nicht einmal darüber diskutieren und bei Heribald handelt es sich überhaupt nur um einen Zweifel, um eine Anfrage. Aber beide haben zum erstenmale im Abendlande[7]) die Geister auf die

---

[1]) Epist. Rabani ad Heribaldum, Mabillon, Act. S.S., Saec. IV, P. II, p. 597: »Utrum Eucharistia, postquam consumitur, et in secessum emittitur more aliorum ciborum, iterum redeat in naturam pristinam, quam habuerat, antequam in altari consecraretur.«

[2]) Act. S.S., Saec. IV, P. II, n. 70—72.

[3]) A. a. O., S. 170.

[4]) A. a. O., S. 111.

[5]) Gerbert Mart., p. 245: »Id certe affirmandum est, locum habere vix posse illam excusationem, quasi de solis speciebus hic loquatur.«

[6]) Es geht dies aus den schwerwiegenden Worten des Anonymus Cellotianus hervor, der von Heribald behauptet: »Qui turpiter proposuit«, und beifügt: »Quibusdam etiam diabolica inspiratione blasphemantibus, secessui obnoxium fore.« Cellot, l. c., p. 541.

[7]) Cellot, ibid.: »Quod nunquam antea est auditum.« Dagegen war in der griechischen Kirche schon zu Zeiten der Väter wiederholt diese Frage kurz berührt worden, so von Origenes, Johannes Chrysostomus, Cyrillus von Jerusalem, Johannes von Damaskus. Vgl. hierüber Du Pin, p. 73; Pfaff, p. 21; Mabillon, Acta S.S., l. c. n. 68; Cellot, p. 563, 564.

Streitpunkte des sogenannten Sterkoranismus[1]) hingewiesen, auf die Frage, ob die Eucharistie nach dem Genusse dieselben Veränderungen erleide, wie die gewöhnliche, gemein-irdische Speise, ob sie also auch der Verdauung und deren Folgen, der Korruption und dem Seceß, unterworfen sei. Dabei ist an den zwei zitierten Stellen mit keinem Worte unterschieden zwischen den äußeren Gestalten und dem unsichtbaren Inhalt, so daß die aufgeworfenen Bedenken — allerdings bloß als Bedenken und nicht als feststehende entschiedene Tatsache — betreffs des Vorhandenseins der fraglichen derbsinnlichen Qualitäten direkt den eucharistischen Leib zu berühren scheinen. Immerhin ist die ganze Fragestellung, zumal dieselbe den Inhalt eines zweifachen brieflichen Gedankenaustausches bildete, ein offenkundiges Zeichen, daß die von gewisser Seite vertretene Materialisierung der Eucharistielehre bereits weitere Kreise erfaßt hatte und in den später kurz mit dem odiosen Namen »Sterkoranismus« [2]) charakterisierten und damit auch schon verurteilten Fragen anfing, die bedenklichsten Konsequenzen zu ziehen.

In diesen und anderen [3]) Erscheinungen, die alle den Stempel der Unklarheit an der Stirne tragen, lag für unseren

[1]) Ausführlich handeln über den Sterkoranismus Pfaff Matth., Dissert. de Stercoranistis medii aevi tam lat. quam graec., Tübing. 1750; Du Pin, t. VII, p. 73; Mabillon, Acta S.S., Saec. IV, P. II, n. 63 sq. Basnage, p. 926—932; Cellot, p. 558—569; Rückert, S. 562—564; Kirchenlexikon, Bd. X, S. 364; Schnitzer, S. 205—210.

[2]) Der Name »stercoranista« begegnet uns zuvörderst im XI. Jahrhundert und wurde zum erstenmale gebraucht von Kardinal Humbert, der im Jahre 1054 den Studitenmönch Nicetas Pectoratus anredet: »O perfide stercoranista«, weil er gelehrt haben sollte, daß durch den Genuß der hl. Eucharistie das Jejunium gebrochen werde, welcher Vorwurf von Du Pin, p. 75, und Mabillon, l. c., n. 65—68, auf seinen wahren Wert zurückgeführt wird. Alger bezichtigt überhaupt die Griechen des Sterkoranismus und spricht von einer »haeresis foedissima Stercoranistarum« (lib. II, cap. 1, De sacramentis corp. et sang. Dom). Näheres hierüber Pfaff, l. c., p. 20, 21.

[3]) So verweist Bach, S. 166, auf verschiedene handschriftliche Traktate aus jener Zeit, »in denen die Frage allen Ernstes behandelt wird, ob Christus seinen Jüngern den passiblen, sinnlichen Leib gereicht habe«. Allerdings noch mehr nahmen derartige derbsinnliche, fleischliche Vorstel-

Ratramnus tatsächlicher objektiv berechtigter Grund genug vor, um im ersten Teile seiner Abhandlung gegen eine hüllenlose, grobsinnliche Präsenz und die daraus sich ergebenden unmittelbaren Folgerungen mit aller Macht anzukämpfen. Wenn wir zwar nirgends bei ihm irgendwelche direkte Anspielung auf die heikle Frage nach Sekretion oder Seceß der Eucharistie vorfinden, gleich anderen seiner Zeitgenossen[1])

ungen überhand im XI. Jahrhundert und gerade sie forderten Berengars Widerspruch am lautesten heraus. Charakteristisch für diese ganze Geistesrichtung ist die zum mindesten nicht völlig einwandfreie Formel, welche Kardinal Humbert dem Berengar auf dem römischen Konzil unter Nikolaus II. vorlegte und die in dem Satze gipfelte: »Brot und Wein sind nach der Konsekration nicht bloß das Sakrament, sondern auch der wahre Leib und das wahre Blut Jesu Christi, und werden auf sinnliche Weise, nicht bloß im Sakramente, sondern in Wirklichkeit durch die Hände der Priester berührt, gebrochen und von den Zähnen der Gläubigen zermalmt.« Ja, der Abt Abbaudus schrieb eine eigene Abhandlung »De fractione corporis Christi« (Mabillon, Analecta Vet. Test. t. III, 442—449) und suchte es sogar als biblische Lehre darzutun, die notwendig aus den Einsetzungsworten folge, »daß man mit dem Herzen glauben und mit dem Munde bekennen müsse zum Heile, daß der Leib Christi durch die Hände des Priesters wahrhaft gebrochen wird.« Die Annahme einer solch sinnlich-materiellen Brechung bildet deshalb ein wesentliches Moment der Abbaudischen Abendmahlstheorie: »Wer also nicht zugibt, daß Christi Leib wahrhaft gebrochen werde, der hat, soviel an ihm liegt, den ganzen Glauben an ein so großes Sakrament zerstört, ... zumal da doch jedermann leicht einsehen sollte, daß »das Weiße und Runde« vom Körper selbst, der weiß und rund ist, nicht getrennt werden kann, so daß, während er selbst nicht gebrochen wird, diese für sich allein gebrochen würden.« Gegen Ende des XI. Jahrhunderts sprechen sich geradeso wie der Abt Abbaudus noch aus Guitmund von Aversa, Odo von Cambray, Prior Walter von St. Viktor und andere. Nicht an den Spezies, dem äußeren Sakrament, wird der liturgische Akt des Brechens vorgenommen, sondern an Christi Leib selber. (Ausführlich handelt hierüber Schnitzer, S. 234—245 u. f.)

[1]) So z. B. stimmt Rabanus Maurus vollständig in seinem oben zitierten Brief an Heribald mit Ratramnus überein, wenn er distinguiert: »Sacramentum corporis et sanguinis id est, ex rebus visibilibus et corporalibus conficitur; sed invisibilem tam corporis quam animae efficit sanctificationem. Quae est enim ratio, ut hoc quod stomacho digeritur, et in secessum emittitur, iterum in statum pristinum redeat, cum nullus hoc unquam fieri asseruerit?« Trotz dieser korrekten Unterscheidung zwischen den sakramentalen Gestalten und dem unsichtbaren Inhalte und trotzdem er es mit

hat er dieselbe wenigstens indirekt richtig beurteilt. Er unterscheidet ganz korrekt [1]) zwischen dem unsichtbaren, vergeistigten Leibe Jesu Christi, von dem er nicht zu behaupten .wagt, daß er unseren Körper, das äußere, körperliche Leben nähre, von dem er also jede physische Nährkraft leugnet,

---

Augustinus als ein Verbrechen bezeichnet, Christi Leib mit den Zähnen zermalmen zu wollen, wurde Rabanus vom Anonymus Cellotianus (p. 451: qui turpius assumpsit, turpissime vero conclusit) und von Wilhelm von Malmesbury als tadelnswerter Sterkoranist hingestellt, welch letzterer seinen Freund Robert - vor Rabanus um dieser seiner Ansicht willen glaubt ausdrücklich warnen zu müssen. (Siehe Bach, S. 170; Schnitzer, S. 207.) Paschasius Radbertus geht über die Frage einfach hinweg, indem er erklärt: »Frivolum est .... in hoc mysterio cogitare de stercore«. (Cap. XX, De corp. et sang. Dom. Migne, CXX, 1331.) Wenn er beifügt: »Ne commisceatur in digestione alterius cibi«, so will er wahrscheinlich (cf. Du Pin, p. 73, 74; Knöpfler, S. 311) das nämliche andeuten, was andere Zeitgenossen offen aussprachen, die es für indecent hielten, zu denken oder zu sagen, die Spezies von Brot und Wein würden vollständig denselben Bedingungen wie die übrigen Speisen unterliegen und darum auch in die Exkremente verwandelt und aus dem Körper abgeführt werden. Vielmehr bildeten sie sich ein, die äußeren Gestalten würden entweder durch Gottes Kraft vernichtet werden oder unversehrt erhalten bleiben oder gänzlich in unser Fleisch und Blut übergehen, das dereinst auferstehen solle. So wollte Florus, der Gegner des Amalarius, nichts von einer Korruption der Spezies wissen (siehe: Mönchemeier, S. 111); der gleichen Anschauung huldigten ein Anonymus aus dem IX. Jahrhundert, dessen Schrift »Responsio cuiusdam de corpore et sanguine Domini« von Dachery, t. I, 149 veröffentlicht wurde; aus dem X. Jahrhundert der Anonymus Cellotianus (besonders in Cap. VII, p. 547, 548); im 11. Guitmund und Alger (siehe Schnitzer, bes. S. 361 u. 384). — Interessant ist, was Döllinger, Die Lehre von der Eucharistie in den drei ersten Jahrhunderten, Mainz 1826, S. 41, seiner Behandlung der gleichen Lehre von seiten der Väter beifügt: »Es ist hierbei bemerkenswert, daß nach der Meinung neuerer Physiologen die reinsten animalischen und vegetabilischen Substanzen (z. B. Weizenmehl) gar keine Fäces zurücklassen. Verhält sich dies wirklich so, so findet die Meinung jener Väter schon in der Natur ihre Bestätigung.« Über die jetzt allgemein akzeptierte Lehre der späteren Scholastik, vgl. Thomas, S. theol. III, q. 77 a. 6 und Catech. Rom. II, c. 4, n. 40.

[1]) Dennoch wurde Ratramnus unbegreiflicherweise von Basnage, p. 932, und Pfaff, p. 16, als ein eigentlicher Sterkoranist bezeichnet, was Alzog, Bd. I, S. 665 Anmkg. 3, zu der Bemerkung veranlaßt: »Pfaff ist mit den Beschuldigungen des Sterkoranismus allzu freigebig.«

indem er »die Nahrung unserer Seele sei«,[1]) eine Speise für das innere, in Gott verborgene, geistige Leben. Dagegen wird zu wiederholtenmalen, allerdings ohne Geltendmachung einer aggressiven Tendenz hervorgehoben, daß das, was an der Eucharistie sich als sichtbar erweise, den gewöhnlichen Bedingungen der übrigen Speisen unterliege, daß es demnach »als äußere und körperliche Spezies und Speise[2]) unseren Körper nähre«,[3]) daß es »zerstörbar sei, der Vernichtung preisgegeben werde«,[4]) daß es »eine gewisse Einwirkung auf den Gaumen äußere«,[5]) »daß es mit den Zähnen zerkaut werde, zerschnitten und geteilt werden könne«[6]) u. dgl., »ferne sei es aber, von Christus selbst zu prädizieren, daß er korruptibel und der Mortalität unterworfen sei.«[7])

Weniger Schwierigkeiten bereitet die Feststellung der Gegnerschaft, deren Bekämpfung der zweite Teil der Ratramnischen Abhandlung intendiert, obwohl auch hier der Name des Gegners keineswegs ausdrücklich angeführt wird. Denn als solcher gilt nach dem allgemeinen Urteil einer mehrhundertjährigen Kritik[8]) Paschasius Radbertus. Die zweite Frage, mit welcher die Erörterung unseres Autors sich beschäftigt, dreht sich bekanntlich um die Untersuchung, »ob der Leib, der geboren ward aus Maria, gelitten hat, starb und begraben wurde und nun zur Rechten des Vaters sitzt, derselbe Leib sei, der mit dem Munde der Gläubigen täglich in der Kirche im Sakramente genossen werde«.[9]) Und Ratram-

[1]) Cap. 19 et 49: »Secundum quod creduntur, animas pascunt in aeternum victuras.« »Fidelium mentes pascunt et sanctificant.«

[2]) Cap. 62, 69: »Species visibilis et esca corporea.«

[3]) Cap. 19, 44, 49, 69, 94: »Pascit corpus.«

[4]) Cap. 52, 59, 76, 77: »Corruptibile, corruptioni subiacet, corruptibilitati obnoxium esse.«

[5]) Cap. 58: »Fauces delectat.«

[6]) Cap. 52, 89, 94: »Dente premitur, sectione dividitur, per partes comminuitur.«

[7]) Cap. 59: »Christum corruptibilem, quod absit, et mortalitati subiectum praedicaret.«

[8]) So sagt z. B. Mabillon, Act. S.S., Saec. IV, P. II, n. 92: »Certe posterior pars contra Paschasium pugnat.«

[9]) Cap. 50.

nus kommt auf Grund einer ganzen Reihe von Argumenten zu dem Resultate, daß von einer schlechthinnigen Identität zwischen dem natürlichen, historisch-verklärten Leibe Christi und dem eucharistischen auf keinen Fall die Rede sein könne, daß vielmehr zwischen beiden »ein nicht geringer Unterschied bestehe«,[1]) jedoch nur, wie aus der ganzen Art der vorgeführten Beweisgründe sich ergibt, ein qualitativer in Bezug auf die äußere Erscheinungsform.

Der allgemein angenommenen Ansicht, daß es unserem Ratramnus hierbei speziell um die Bekämpfung seines Abtes Paschasius zu tun gewesen, dient als authentischste Quelle wieder der Bericht des Anonymus Cellotianus, der gerade mit dieser für uns hochwichtigen Tatsache seine Abhandlung beginnt: »Paschasius Radbertus, Abt von Corbie, schrieb, ob auf Bitten oder Provokation hin, ist ungewiß, über die nämliche — eucharistische — Frage ein sehr nützliches, etwa hundert Kapitel umfassendes Buch, in welchem er, gestützt auf die Autorität vieler heiliger Väter, insbesondere aber auf die des hl. Ambrosius, lehrt, das Fleisch, das man vom Altare empfange, sei ganz und gar kein anderes[2]) als dasjenige, das geboren ist aus Maria, am Kreuze gelitten hat, vom Grabe auferstanden ist und für das Leben der Welt heute noch geopfert wird. Gegen ihn erhoben sich Rabanus in einem Briefe an den Abt Egilo und ein gewisser Ratramnus in einem Buche an König Karl, indem sie behaupten, es sei ein anderes Fleisch[3]) nach dem Zeugnis des hl. Hieronymus, der einen zweifachen, oder des hl. Augustinus, der einen dreifachen Leib annimmt. Da man nun sagt, jener Satz des Paschasius finde sich in den Schriften des hl. Ambrosius wörtlich nicht so, so wollen wir die Aussprüche des letzteren sowie des hl. Augustinus und Hieronymus und der übrigen Väter, wie wir sie finden, unverändert vorlegen, damit man

[1]) Cap. 97: »Quod non parva differentia sit.«

[2]) »Ponit ex nomine Beati Ambrosii, quod non alia plane sit caro, quae sumitur de altari, quam quae . . . .«

[3]) »Contra quem satis argumentantur et Rabanus in Epistola ad Egilonem Abbatem et Ratramnus quidam libro composito ad Carolum Regem dicentes aliam esse.«

nach reiflicher Überlegung erkenne, daß die genannten Männer nicht voneinander abweichen und daß in der katholischen Kirche alle ein und dasselbe glauben müssen und keine Trennung stattfinden dürfe.«[1]) Nun zitiert der Anonymus Texte des hl. Hieronymus, Ambrosius, Leo, Augustinus, Basilius, die ebenfalls die Identität des eucharistischen und historischen Leibes prädizieren, und fügt bei: »Diese Stellen habe ich deshalb angeführt, um damit etwas die »simplicitas« des Paschasius zu entschuldigen, weshalb hauptsächlich er von den ihm widersprechenden Rabanus und Ratramnus angegriffen wird, weil er nämlich gesagt hatte, eben dasselbe Fleisch, das geboren sei aus der Jungfrau, empfange man auch vom Altare und werde täglich für das Heil der Welt geopfert.«[2])

Tatsächlich bemerkt nun Rabanus in einem Briefe an Bischof Heribald von Auxerre, daß einige durch Aufstellung einer solchen totalen Identität »nicht korrekt[3]) über das Sakrament des Leibes und Blutes Christi gedacht hätten ..... und daß er selbst in einem Schreiben an Abt Egilo diesem Irrtum entgegengetreten sei.«[4]) In letzterem, allerdings bloß anonym überlieferten Briefe[5]) wird sodann mit ungewöhnlicher Emphase erklärt, »es sei völlig unerhört, daß in einem Buche«,[6]) das offenbar der etwas später genannte, »weit und breit gerühmte Hohepriester«[7]) herausgegeben, die Behauptung sich

[1]) Cap. 1, Cellot, l. c. p. 541.

[2]) Cap. 2, ibid., p. 542: »Haec ideo posita sunt, si forte per ea simplicitas Paschasii Radberti possit excusari, unde maxime ab obloquentibus Rabano et Ratramno sugillari videtur, quia dixerat, eandem esse carnem, quae de altari sumitur et de Virgine generatur et quae quotidie adhuc pro mundi salute immolatur.«

[3]) »Non rite.«

[4]) Epist. Rabani ad Heribaldum Episcopum, Mabillon, Act. S.S., Saec. IV, P. II, p. 597.

[5]) Siehe über denselben Kapitel I, S. 82.

[6]) Mabillon, p. 593, cap. 2: »Penitus fateor inauditum.«

[7]) Ibid., p. 595, cap. 6: »Ab illo nimis longe lateque laudato Pontifice.« Vielleicht hat Mabillon Recht, der diese Bezeichnung, welche an sich auf Paschasius, der bekanntlich stets Levite geblieben war, gar nicht paßt, für ironisch hält.

finde »unter Berufung auf den hl. Ambrosius, daß dies kein anderes Fleisch Christi sei als jenes, welches, geboren aus der Jungfrau, gelitten hat am Kreuze und vom Grabe auferstanden ist.«[1]) Zum Beweise hierfür werden zwei Stellen zitiert, die wörtlich[2]) der Radbertischen Schrift entnommen sind.[3])

Nehmen wir die Abhandlung unseres Ratramnus zur Hand, so muß uns auffallen, daß er seinen zweiten Teil entgegen seiner sonstigen Gewohnheit, stets von mehr allgemeineren Gesichtspunkten auszugehen, beginnt gerade »mit der Untersuchung, wie der hl. Ambrosius hierüber denkt«.[4]) In einer weitläufigen, manchmal ermüdenden Erörterung, von Kapitel 51—69 reichend, wird des Erzbischofs von Mailand Schrift »De mysteriis«, die nämliche, auf welche auch Paschasius sich gestützt hatte, einer eingehenden Interpretation unterzogen, um darzutun, daß bei Ambrosius keineswegs von der Annahme einer absoluten Identität die Rede sein könne. Die hiermit im einzelnen direkt den Ausführungen eines Rabanus und Ratramnus entnommenen Momente bieten uns quellenmäßig eine augenscheinliche Bestätigung des Berichtes des Anonymus Cellotianus, der ausdrücklich konstatiert hatte, daß die leicht mißverständliche[5]) Darlegung des Paschasius Radbertus beide Schriftsteller zum literarischen Eingreifen und offenen Widerspruch veranlaßt habe.

---

[1]) Cap. 2: »Sub nomine Sancti Ambrosii, quod non sit haec alia caro Christi, quam quae . . . .«

[2]) Bloß mit Auslassung des bei Paschasius sich findenden »plane«.

[3]) Auch die übrigen Lehrpunkte, die Rabanus aus dem fraglichen Buche des hochberühmten Hohenpriesters anführt, finden sich in der Radbertischen Schrift wieder.

[4]) Cap. 51: »Percontemur, quid ex hoc sanctus Ambrosius sentiat.«

[5]) So ist das oben vom Anonymus Cellotianus als »simplicitas« bezeichnete Vorgehen des Paschasius zu verstehen, der einen solchen Vorwurf sich offenbar deswegen zuzog, weil er, anstatt sich einfach »simpliciter«, wie er tat, auf Ambrosius zu berufen, auch verschiedene Zeugnisse von anderen Vätern, die gegen eine Identität sich aussprachen, — wie z. B. Hieronymus und Augustinus von einem zweifachen und dreifachen Leibe Christi redeten, — hätte zugleich neben Ambrosius anführen und mit diesem hätte in Einklang bringen sollen. (Cf. Mabillon, Acta S.S., l. c. p. XXXI, n. 61.)

Hat nun der Abt von Corbie wirklich eine solch schlechthinnige Identität, wie sie von den zwei genannten Zeitgenossen ihm zugeschrieben und bekämpft wird, gelehrt? Tatsächlich findet sich die inkriminierte Stelle in des Paschasius Schrift »De corpore et sanguine Domini«, Kapitel 1, wo es unter Berufung auf Ambrosius [1]) heißt: »Um noch Wunderbareres zu sagen, es ist ganz und gar kein anderes Fleisch als dasjenige, das von Maria geboren wurde, am Kreuze gelitten hat und vom Grabe auferstanden ist, so nach Ambrosius. Dieses selbst ist es, behaupte ich und darum ist es Christi Fleisch, was heutzutage noch für das Leben der Welt geopfert wird.« [2])

Es ist nicht zu leugnen, daß hier in dem angezogenen Texte, namentlich in dem »non alia plane«, die Identität zwischen beiden Leibern etwas allzu scharf und schroff formuliert erscheint, [3]) so daß es begreiflich ist, wie die ganze Ausdrucksweise manchen Theologen Anlaß zu Mißverständnissen und Mißdeutungen bot. Machte sich dazu noch, wie es gewöhnlich bei derartigen Interpretationen geschieht,

[1]) Überhaupt spielt in der Schrift des Paschasius die Autorität des hl. Ambrosius eine hervorragende Rolle, so daß des letzteren Einfluß auf die Entwicklung der Abendmahlslehre im Mittelalter nicht gering anzuschlagen ist. Die Berufung auf die absolute Allmacht Gottes zum Erweise der Möglichkeit der Verwandlung, die Parallele zwischen der schöpferischen Tätigkeit des hl. Geistes bei der Bildung des Leibes Christi im Schoße der Jungfrau und dem Werden desselben in der hl. Eucharistie, zwischen der schöpferischen Kraft des Wortes in der Hervorbringung des Weltalls und des Abendmahlsleibes, so auch die Identifizierung des letzteren mit dem aus Maria geborenen sind von Paschasius aus Ambrosius geschöpft und werden mit seiner Autorität gestützt.

[2]) Migne, CXX, 1269, cap. I, 2: »Ut mirabilius loquar, non alia plane quam quae nata est de Maria et passa in cruce et resurrexit de sepulchro. (Ambros.). Haec, inquam, ipsa est, et ideo Christi est caro, quae pro mundi vita adhuc hodie offertur.«

[3]) Dagegen geht Hausherr, der Biograph Radberts, offenbar zu weit, wenn er selbst mit Bezug auf das »non alia plane« schreibt: »Die Ausdrucksweise des Paschasius ist durchaus richtig und enthält auch nicht im mindesten einen schiefen Sinn. Er konnte sich also mit vollem Rechte derselben bedienen.« (S. 91.) »Radberts Worte gestatten nicht nur einen gesunden Sinn, sondern gestatten ihn allein.« (S. 90.)

eine einseitige Premierung des anstößigen Textes geltend ohne gerechte und gehörige Beachtung der jedem Vorurteilslosen sofort in die Augen springenden Korrektivstellen, so verstehen wir, daß der Vermutung Raum gegeben werden konnte, als nehme Paschasius wirklich eine schlechthinnige Identität, eine Identität κατὰ πάντα,[1]) eine Gleichheit nicht bloß der Natur, sondern auch der Erscheinungsform nach, an. Insbesondere die Darstellung des Rabanus Maurus kann nicht von Übertreibungen freigesprochen werden, wenn er als zweiten anstößigen Text aus Paschasius eine Stelle anführt, die sicherlich als ganz unverfänglich bezeichnet werden darf[2]) und beifügt, »daß er niemals vorher etwas derartiges gehört, gesehen oder gelesen habe.«[3]) Denn abgesehen von der allzu scharfen und etwas auffallenden sprachlichen Fassung ist es absolut nicht angängig, den Abt von Corbie wegen Prädizierung der Identität zwischen dem historischen und eucharistischen Leibe einer unerhörten Neuerung zu beschuldigen, da im Prinzip eine solche Identifizierung sich schon bei einer ganzen Reihe von Vätern[4]) der griechischen wie lateinischen Kirche, auch bei Augustinus und Ambrosius und in fast allen älteren und neueren Liturgieen ausgesprochen findet. Wissen doch die Väter, wie Bach seine diesbezügliche Beobachtung zusammenfaßt, »nichts von einem konträren Gegensatz zwischen dem sinnlich-realen, historischen Christus und dem geistig-realen der Eucharistie, weil sowohl die äußerlich-sinnliche als auch

[1]) Vgl. Hefele, Tübinger Theologische Quartalschrift. 1863, S. 362.

[2]) Migne CXX, 1279, cap. IV, 3: »Vere crede et hoc, quod conficitur in verbo Christi per Spiritum sanctum corpus ipsius esse ex Virgine.« So heißt es auch cap. XII, 1, p. 1310: »Caro ipsius et sanguis.«

[3]) Mabillon, p. 593, cap. 2: »Istud plane fateor nunquam me prius audisse, vidisse, legisse.«

[4]) Wir nennen z. B. Ignatius ad Smyrn. c. 7; Irenäus, adv. haeres. V, 2; Gregor Nyss. Orat. catech., cap. 37; Chrysostomus, hom. 24 in 1. Cor., hom. 17 in Hebr.; Joannes Damasc., De fide lib. IV, 14; Leo Magnus, Epist. 40; Hilarius, De trinit., lib. VIII, 13; Ambrosius, De myster., cap. 9; Augustinus, Sermo ad Neophytos: »Hoc accipite in pane, quod pependit in cruce; hoc accipite in calice, quod manavit de latere Christi«, auf welche Stelle sich auch Paschasius in seinem Briefe an Frudegard beruft. (Migne CXX, 1352.)

die geistige, geheimnisvolle Realität für sie nur die verschiedenen Existenzformen der Einen Hypostase — der Person Christi — sind.«[1])

Wenn trotzdem gerade im IX. Jahrhundert, in welchem das Studium der Patristik bekanntlich in höherem Maße gepflegt wurde als in irgend einem anderen, sich eine Opposition erhob wider die patristisch wohl zu begründende Identitätslehre Radberts, so lag der Grund darin, daß die betreffenden Gegner wie Rabanus und Ratramnus weniger den eine wesentliche Identifizierung der beiden Leiber prädizierenden Väterstellen Beachtung schenkten, sondern mehr die eine qualitative Verschiedenheit vertretende Ausdrucksweise sum Teil derselben Väter wie eines Ambrosius, Hieronymus, Augustinus in den Vordergrund schoben. Dazu kam noch, daß der inkriminierte Satz aus Ambrosius, den Paschasius allerdings, wie der Anonymus Cellotianus bemerkt, »nicht Wort für Wort, sondern nur dem Sinne nach angeführt hatte«,[2]) sich gar nicht in der scharfen Radbertischen Fassung bei dem genannten Kirchenlehrer vorfindet, da dortselbst das anstößige »non alia plane« vollständig fehlt.[3]) Es ist deshalb begreiflich, daß die etwas überspannte Sprache des Paschasius, weil nur fälschlich durch die Autorität des hl. Ambrosius gestützt, um so mehr Aufsehen und Befremden erregte und daß die als seine Gegner

---

[1]) A. a. O., S. 217.

[2]) Cap. VI, l. c. p. 547: »Qui in hoc tantum peccavit, quia de sententia Beati Ambrosii non verbum de verbo, sed sensum de sensu expressit.« Cap. I, p. 541: »Non ita ad literam inveniri.« Zwar würde eine Zitation von Väterstellen bloß dem Sinne nach an sich nicht Tadel verdienen, zumal Paschasius dies in der Einleitung als seine Absicht hingestellt hatte. (Migne CXX, Prologus, p. 1268.)

[3]) Die fragliche Stelle bei Ambrosius (De mysteriis, cap. 9; Migne XVI, 407) lautet: »Liquet igitur, quod praeter naturae ordinem Virgo generavit, et hoc, quod conficimus, de Virgine est. Quid hic quaeris naturae ordinem in Christi corpore, cum praeter naturam sit ipse Dominus Jesus natus ex Virgine? Vera utique caro Christi, quae crucifixa est, quae sepulta est; vorae ergo illius carnis sacramentum est.« Im letzten Satze deutet Ambrosius sogar die qualitative Verschiedenheit zwischen dem historischen und eucharistischen Leibe an, indem dieser sacramentum verae carnis sei.

auftretenden Theologen eine gründliche Zurückweisung derselben jetzt erst recht für notwendig erachteten, zumal noch an anderen Stellen des Radbertischen Buches. wenn auch nicht das »non alia plane«, das nur einmal vorkommt, eine gleich scharfe und schroffe Betonung der Identität zu lesen ist, und zwar, wie Bach mit Recht tadelt, »ohne näher auf die unmittelbar damit zusammenhängende Frage, die bereits Augustinus mannigfach erörtert, einzugehen: wie verhält sich denn die eucharistische Leiblichkeit, wenn sie in jeder Weise mit der historischen identisch ist, zu dem himmlisch verklärten und zu dem mystischen Leibe der Kirche?« [1])

Paschasius redet z. B. von dem »allernämlichen Fleische und Blute, das die selige Jungfrau durch die Kraft des hl. Geistes empfangen und geboren hat« [2]); oder: »Dieses Blut ist durchaus kein anderes und von niemand anderem als das Blut Jesu Christi; .... deshalb glaube auch, kein anderes Blut zu trinken, als dasselbe, welches für dich und für alle vergossen wurde zur Vergebung der Sünden, und kein anderes Fleisch zu genießen als jenes, das für dich und für alle hingegeben wurde und am Kreuze gehangen ist.« [3])

So sehr wir im Vorausgehenden den Abt von Corbie gegen die Versuche in Schutz nahmen, wie sie zum Teil von Zeitgenossen und namentlich später von seiten des Berengar [4]) und seiner Anhänger ausgingen, ihn im Ernste zum Reprä-

[1]) Bach, a. a. O. S. 185.

[2]) Migne CXX, 1340, cap. XXI, 9: »In ipsam eandemque carnem et sanguinem, quam beata Virgo eiusdem Spiritus virtute et operatione concepit et peperit.«

[3]) Ibid., p. 1323, cap. XV, 3: »Hic utique et non alius neque alicuius alterius, sed sanguis Jesu Christi .... Non alium sanguinem te putes bibere quam eum, qui pro te et pro omnibus effusus est in remissionem peccatorum; neque aliam carnem, quam quae pro te et pro omnibus tradita est et pependit in cruce«; cf. cap. I, 2, p. 1269 u. cap. XII, 1, p. 1310: »Nihil aliud quam caro Christi et sanguis; .... caro non alia quam quae de Spiritu sancto creata est«; cap. IV, 3, p. 1279: »Vera utique Christi caro, quae crucifixa est et sepulta.«

[4]) So schreibt z. B. Berengar, De sacra coena, p. 174: »Secundum errorem vulgi atque Pascasii monachi nihil esse in altari post consecrationem nisi portiunculam carnis et sanguinis.« Viele andere diesbezügliche Stellen aus Berengar zitiert Schnitzer, S 188, 234.

sentanten einer eigentlich kapharnaitischen Ansicht zu stempeln, die er ganz entschieden nie gebilligt, sondern an einer großen Menge von Stellen direkt negiert oder sich sogar mit Emphase dagegen verwahrt hat, indem er immer und immer wieder aufs kräftigste eine durchaus geistige Auffassung des Abendmahlsmysteriums verlangt, so ist anderseits nicht zu leugnen, daß außer obigen die Identität der beiden Leiber etwas schroff prädizierenden Sätzen sich noch andere direkt kapharnaitisch klingende Ausdrücke und Wendungen bei ihm vorfinden, welche einer falschen, einseitigen Interpretation nicht nur fähig waren, sondern sie geradezu herausforderten.

Es ist berechtigt, ja ein sehr treffender und auch bei den Vätern schon beliebter Vergleich, die Konsekration in Parallele zu setzen mit der Erschaffung des Weltalls oder des Leibes Jesu im Schoße der Jungfrau; aber es klingt hart und mißverständlich, wenn Paschasius den Akt der Konsekration geradezu »ein Schaffen«[1]) und den eucharistischen Leib »ein neues Geschöpf«[2]) nennt. Denn abgesehen davon, daß durch eine derartige Bezeichnung, falls sie in ihrer eigentlichen Bedeutung[3]) genommen werden müßte, der Begriff der Wesensverwandlung, an dem er sonst entschieden festhält und den er ausdrücklich als eine innere, geheimnisvolle Veränderung der Brotes- und Weinsubstanz[4]) charakterisiert, vernichtet würde, sind die Termini »Geschöpf« und »schaffen«, auf die Eucharistie angewendet, jedenfalls Ausdrücke, »welche den Vorstellungen von einer sinnlichen Leiblichkeit nur günstig sein konnten«.[5]) Ebenso lag es nahe, Sätze, wie »caro fran-

[1]) Creare: z. B. De corp. cap. 4, 1, p. 1277; cap. 12, 1, p. 1311; Epist ad Frudeg., p. 1360.

[2]) Nova creatura: z. B. De corp. cap. 12, 3, p. 1312; cap. 15, 1, p. 1321.

[3]) Was Ernst, S. 46, 47 verneint.

[4]) De corp. cap. 8, 2, p. 1287: »Substantia panis et vini in Christi carnem et sanguinem efficaciter interius commutatur, ita ut deinceps post consecrationem iam vera Christi caro et sanguis veraciter credatur.« Baur, Christliche Kirche, S. 57, Anmerkung 2, sagt von dieser Stelle, daß durch sie »Paschasius auch dem Ausdruck nach dem Transsubstantiationsbegriff am nächsten komme.«

[5]) Bach, S. 181.

gitur«[1]), »fragmen corporis in sanguine Christi admiscetur«[2]), »corpus frangitur«[3]) oder »quoties ei hostiam suae passionis offerimus, toties nobis ad absolutionem nostram passionem illius reparamus«[4]), zumal wenn aus dem Zusammenhang gerissen und einseitig gepreßt, in kapharnaitischem Sinne[5]) zu deuten.

Namentlich und mit Recht mußten ruhiger und rationeller denkenden, weniger wundersüchtigen Männern zum Steine des Anstoßes werden die verschiedenen Wundererscheinungen, durch deren Nacherzählung Paschasius dem ausgedehnten Mirakelglauben seiner Zeit entgegenkam. Obwohl der Abt unter den vielen kursierenden Wundern nur wenige vier auswählte[6]), füllen dieselben doch infolge der weitschweifigen Berichterstattung ein ganzes, großes Kapitel.[7]) Es wird uns dortselbst erzählt, daß Jesus Christus sich bisweilen, teils um dem schwachen Glauben derjenigen, welche an der Wahrheit des eucharistischen Mysteriums zweifelten, nachzuhelfen, teils um die heiße Liebe und Hingebung anderer zu belohnen, »in gemeinsinnlicher Wirklichkeit auf dem Altare gezeigt«[8]), daß die konsekrierte Hostie die Gestalt eines Lammes[9]) oder eines Kindes[10]), eines kleinen Knaben[11]), angenommen habe, daß dieser Knabe sodann aktuell von einem Engel sichtbar geschlachtet, in Stücke zerschnitten und sein Blut in einem Kelche aufgefangen worden sei.[12]) Ein andermal redet Paschasius von einem Stück, von einem Teilchen, von den einzelnen Gliedern des göttlichen Leibes[13]), von blutigen Fleischstücken[14]) und gar von einem mit Blut überströmten

---

[1]) De corp., cap. 19, 1, Migne CXX, 1327. [2]) Ibidem. [3]) Cap. 19, 3, p. 1328. [4]) Cap. 9, 11, p. 1302.

[5]) Doch sehr mit Unrecht, da sich derartige Redewendungen fast bei allen, selbst den strengsten kirchlichen Schriftstellern finden und es sogar in den Generalrubriken des Missale Romanum, Tit. X, De defectibus, n. 11, heisst: »Si in hieme sanguis congeletur in calice.«

[6]) »Pauca de pluribus pandam.« [7]) De corp. cap. XIV, Migne CXX, p. 1316—1321. [8]) p. 1317: »Visibili specie apparuisse.« [9]) In agni formam. [10]) Infans. [11]) Tamquam puerulus iacet super altare.

[12]) Sacrificavit puerulum illum, sanguinem vero eius excipiebat in calice .... infantem partiri.

[13]) Offa, particula Dominici corporis, praeclara Dei filii membra.

[14]) Caro sanguine cruentata.

Finger des Herrn[1]) — lauter Wundererscheinungen, durch welche, wenigstens so, wie sie vorgetragen wurden, die wirkliche Präsenz Christi im Sakramente als Tatsache gemeinsinnlicher Erfahrung, wenn auch nur in Ausnahmefällen, vermöge der sichtbaren Gegenwart des sinnlich-leiblichen Christus erprobt werden sollte.

Mag zwar Paschasius für sich persönlich durch solche Wunderberichte, »die damals allgemein geglaubt wurden«[2]), bloß den Zweck verfolgt haben, auch der populären Bedeutung, die seinem Buche zukommen sollte, gerecht zu werden; mag ferner deren Erwähnung gleich der tadelnswerten, allzu scharfen Identifizierung der beiden Leiber aus dem Bestreben hervorgegangen sein, die reale Gegenwart[3]) in einer Weise auszusprechen, daß eine Mißdeutung unmöglich war, da, wie er selbst in seinem Kommentar zu Matthäus und im Briefe an Frudegard zu wiederholtenmalen sagt, die unumstößliche Feststellung und Begründung dieses Dogmas das Hauptziel seines Werkes »De corpore et sanguine Domini« sein sollte, so konnte es nichtsdestoweniger nicht ausbleiben, daß gerade diese beiden Momente in weiteren Kreisen Veranlassung zu Mißverständnissen boten. Gesteht er doch später selbst in seinem Kommentar zu Matthäus zu, »daß einige ihn tadelten, als ob er in dem Buche, das er über die Sakramente Christi herausgegeben, über dessen Worte hinausgegangen wäre und sie etwas anderes sagen ließe, als was die Wahrheit selbst versprochen. Die Betreffenden befürchteten wohl — was jene (die Kapharnaiten) damals glaubten, daran Ärgernis nahmen und sich zurückzogen — als wollte er aus dem Fleische Christi Teile machen, es stückweise zerlegen und zerschneiden und an die Einzelnen verteilen, ... während doch Christus nicht mit den Zähnen konsumiert oder in Stücke zerlegt werden könne«.[4]) Denn »es mochten gerade die Wunder-

[1]) Invenit partem, quam posuerat, in modum digiti auricularis sanguine superfusam.

[2]) Bach, S. 167.

[3]) Vgl. hiezu Ernst, S. 96; Aschbachs Kirchenlexikon, Bd. I, S. 20.

[4]) Expositum in illud Matthaei, Coenantibus, Migne CXX, 1357, 1358.

berichte«, wie Schnitzer ganz richtig bemerkt, und wie wir auch aus der hervorragenden Rolle schließen dürfen, welche dieselben in der nachfolgenden Zeit nachweisbar spielten[1]), »mit viel größerem Interesse und regerer Aufmerksamkeit gelesen werden[2]) als des Abtes gelehrte Deduktionen. Ja, wir dürfen annehmen, daß man sich gerade aus ihnen Radberts Lehrbegriff hinsichtlich der Eucharistie konstruierte«[3]) und damit war augenscheinlich nach seinen eigenen, vorhin zitierten Worten des Paschasius Charakterisierung als eines beredten Repräsentanten der grobsinnlichen, kapharnaitischen Abendmahlsauffassung in weiteren Kreisen perfekt.

Es dürfte unter diesen Umständen wohl auf der Hand liegen, daß sicherlich auch unser Ratramnus sich nicht leicht dem Verdachte oder der Befürchtung entziehen konnte, als würde durch das Radbertische Buch den damals überall in der Luft liegenden materiell-sinnlichen Anschauungen bezüglich der Eucharistie in bedenklichem Maße Vorschub geleistet werden. Ja, brachte der Mönch von Corbie die nicht gerade seltenen kapharnaitischen Redewendungen des Paschasius in unmittelbare Verbindung mit der dem letzteren zugeschriebenen totalen Identifizierung der beiden Leiber, so brauchte es keiner weiteren Schlußfolgerung, um sofort, wie auch das tatsächliche

---

[1]) So werden die Radbertischen Wundererzählungen teils erwähnt, teils völlig wiederholt von dem unbekannten Verfasser der fälschlich dem Alkuin zugeschriebenen Confessio fidei, von dem Anonymus Cellotianus, von Gezo von Tortona, ferner von Durandus von Troarne, von Wilhelm von Malmesbury. Andere wissen wieder von anderen wunderbaren Begebenheiten zu berichten, so Odo von Canterbury, Glaber Rodulph, Petrus Damiani, Guitmund v. Aversa, auch Lanfrank u. s. w. Näheres hierüber besonders Schnitzer, S. 236—239. Unter den eucharistischen Wunderberichten vor Paschasius hat eine gewisse literarische Berühmtheit erlangt, was Paulus Diakonus aus dem Leben Gregors des Großen und Amphilochius von dem hl. Basilius zu melden weiß. (Mabillon, Annales t. I, 200.)

[2]) Offenbar spielt auch Ratramnus auf diese Wunderberichte an, wenn er in cap. 72 die auffallende Unterscheidung macht, daß der eucharistische Leib weder Nerven noch Gebein, noch eine Verschiedenheit der Glieder aufzuweisen hat wie der historisch-sinnliche.

[3]) Schnitzer, S. 235.

Vorgehen des Rabanus bezeugt[1]), die behauptete schlechthinnige Identität zu einer grobsinnlichen, materialistisch gefaßten zu stempeln, und dies um so mehr, als konsequentermaßen an sich schon die Statuierung einer wirklich absoluten Identität zwischen dem historischen und eucharistischen Christus selbstverständlich auch die Annahme einer unverhüllten, sinnenfälligen Leiblichkeit bei letzterem als Folge nach sich zieht oder, wenn man lieber will, als Ursache zur Voraussetzung hat. Denn in den Augen der verschiedenen Theologen verhalten sich die den beiden Fragen des Ratramnus zu Grunde liegenden und von ihm bekämpften Lehrsätze von einer Präsenz des eucharistischen Leibes in sinnlich-greifbarer Realität und von einer in jeder Weise totalen Identität desselben mit dem historischen Leibe zueinander

---

[1]) In der Tat zog Rabanus Maurus ausdrücklich diese Konsequenz, indem er dem Paschasius den Vorwurf macht, daß in seinem »non alia caro« gerade das behauptet werde, was der hl. Augustinus als Verbrechen bezeichne, nämlich das Fleisch Christi mit den Zähnen zu zermalmen (Cap. 2, Mabillon, l. c p. 593; vgl. hiezu Bach, S. 186.), sowie daß er, der Abt, lehre, »daß Christus der Herr so oft leide, als irgendwo auf dem Erdkreise die hl. Messe gefeiert werde«. (Cap. 6, Mabillon, l. c. p. 594.) Wir sind, wie gesagt, mit Mabillon (p. 592) und Du Pin (p. 66) — auch der Anonymus Cellotianus bereits will eine solche Behauptung bei Paschasius nicht direkt gefunden haben (cap. 6, p. 547) — der Ansicht, daß Rabanus bloß indirekt diese Insinuation aus den Worten des Abtes geschlossen habe, indem er aus der demselben zugedachten totalen Identitätslehre die Annahme einer sinnlich-leiblichen Präsenz Christi und damit einer beständigen Erneuerung seines Leidens und Sterbens folgerte. Daß Rabanus den letzteren Vorwurf, wie Ernst, S. 98, meint, direkt aus folgender Stelle des Radbertischen Buches: »Is, qui in se resurgens a mortuis iam non moritur, adhuc per hanc (sc. hostiam) in suo mysterio pro nobis iterum patitur. Nam quoties ei hostiam suae passionis offerimus, toties nobis ad absolutionem nostram passionem illius reparamus« (De corp., cap. IX, 11, Migne CXX, 1302) herausgelesen habe, halten wir für sehr unwahrscheinlich. Denn das »qui in se resurgens a mortuis iam non moritur« spricht doch zu deutlich, um übersehen werden zu können und läßt sich keineswegs mit einem fortgesetzten Leiden eben des nämlichen Christus im Sakramente in Einklang bringen. — Wir sagen nun: Hat Rabanus Maurus sich vor der fraglichen Schlußfolgerung tatsächlich nicht gescheut, warum hätte es Ratramnus tun sollen?

wie Ursache und Wirkung oder umgekehrt wie Wirkung und Ursache.[1])

So kann ohne Zweifel ganz gut der Schluß gerechtfertigt werden, wenn wir, allerdings im Gegensatz zu den meisten anderen Interpreten des Ratramnischen Buches[2]), der Ansicht Raum geben, daß auch der erste Teil desselben, zwar ohne daß eine Opposition sachlich-objektiv in der wirklichen Lehrmeinung des Abtes begründet gewesen wäre, so doch subjektiv nach der Intention des Verfassers gegen Paschasius gerichtet ist.[3]) Denn auch bezüglich des zweiten Lehrpunktes steht fest, daß der Abt keineswegs »die totale Identität des eucharistischen und des natürlichen Leibes Christi behaupten wollte«[4]), daß also auch hier der von seiten des Rabanus Maurus und Ratramnus gegen Paschasius zu Tage tretende Antagonismus ebenso wenig in der Sache selbst begründet war. Es sei nur daran erinnert, daß er mit dem hl. Augustinus gleich unserem Ratramnus einen dreifachen Leib Christi unterscheidet[5]), gewöhnlich mit aller Entschiedenheit einer geistigen Auffassung der Eucharistie das Wort redet und den sogenannten Kapharnaitismus glaubt, nicht stark genug perhorreszieren zu können. Wie wenig übrigens Paschasius selbst die inkriminierten, scheinbar eine völlige Identität prädizierenden

[1]) Vgl. hierüber: Boileau, Migne CXXI, 113; Du Pin, p. 71: La Perpétuité, t. I, p. 762, 765; Bach, S. 196; Hausherr, S 73 schreibt z. B., daß von beiden Fragen »die erstere eine Folgerung aus der zweiten ist, was jedoch den Autor nicht hinderte, die Folgerung an erster Stelle zu behandeln«. Umgekehrt Baur, Vorlesungen, S. 169: »Mit der ersten Frage ist auch schon die zweite beantwortet.«

[2]) So meint z. B. Ernst, der letzte Interpret des Ratramnus, daß die erste Frage »ganz sicher nicht« gegen Paschasius gerichtet sei.

[3]) Ähnlich urteilt z. B. Neander, Dogmengeschichte, S. 41: »Paschasius hatte freilich eine solche sichtbare sinnliche Gegenwart nicht behauptet, aber Ratramnus war der Ansicht, daß dies notwendig in dessen Lehre liege.« Cf. Du Pin, p. 66. — Petrus de Marca (Dachery, Spicil. III, 854) und neuerdings Berlage, S. 287, 288, gehen unberechtigterweise sogar so weit, daß der Abt in der Tat eine hüllenlose, derbsinnliche Präsenz gelehrt habe.

[4]) Ernst, S. 96.

[5]) De corpore cap. 7, Migne CXX, 1284.

Redewendungen für verfänglich und anrüchig hielt, geht am besten daraus hervor, daß er in dem nachträglich verfaßten Briefe an Frudegard fast die nämlichen Ausdrücke in derselben Stärke und Schroffheit wiedergebraucht[1]), obwohl er wußte und sich beklagte[2]), daß ihm ob seiner früheren eucharistischen Ausführungen der Vorwurf einer grobsinnlichen kapharnaitischen Abendmahlstheorie gemacht worden war.

Fassen wir nun die einzelnen Momente, in denen wir die nächste innere Veranlassung zum Ratramnischen Buche zu erblicken haben, wenigstens so weit sie in der gleichnamigen Schrift des Paschasius zu suchen sind, zusammen, so nennen wir folgende: die Identität des eucharistischen und historischen Christus wurde wenigstens sprachlich zu scharf und schroff betont, ohne daß im Zusammenhange damit und gleichzeitig der Unterschied in der beiderseitigen Erscheinungsform gebührend und ebenso stark hervorgehoben wäre; einzelne Ausdrücke und Redewendungen, namentlich die eingeschaltenen Wunderberichte schienen bei deren einseitiger Premierung und unter Nichtbeachtung der viel zahlreicheren Korrektivstellen eine grobsinnliche, kapharnaitische Abendmahlsauffassung, wie sie damals allen Ernstes in weiteren Kreisen verbreitet war, auch von seiten des hochangesehenen Abtes von Corbie zu begünstigen. Dazu kam noch als dritter Faktor, wie wir später in Kapitel VI eingehend darlegen werden, die prinzipiell ganz verschiedene Auffassung und Anwendung des namentlich in der Schrift des Ratramnus eine maßgebende Rolle spielenden Terminus »veritas«.

Die ausgesprochene Opposition gegen Paschasius gewährt uns auch den einzigen direkten Anhaltspunkt, um wenigstens annähernd auf die Zeit schließen zu können, in welcher das Buch des Ratramnus geschrieben wurde. Die Radbertische Schrift, ursprünglich 831 verfaßt, wurde, wie jetzt allgemein

[1]) Ep. ad Frudeg., p. 1361: »Ut vera sit caro atque ipsa et non aliud quam ipsa caro«; p. 1362: »una eademque«; p. 1363: »ipsa eademque caro quae nata est de Maria Virgine«.

[2]) Expositum in illud Matthaei, coenantibus, p. 1357.

nach den gründlichen Untersuchungen Mabillons akzeptiert wird, im Jahre 844 von dem neuerwählten Abte seinem Könige Karl dem Kahlen als Weihnachtsfestgabe überreicht.[1]) Da das Werk jetzt allenthalben Beachtung fand, ja in theologischen Kreisen augenscheinlich bedeutenden Staub aufwirbelte, so liegt doch sicherlich die Schlußfolgerung am nächsten, daß der von Karl dem Kahlen dem Ratramnus erteilte Auftrag zur Entgegnung recht bald erging, so daß die Abfassung des Ratramnischen Buches in die zweite Hälfte der Vierzigerjahre zu verlegen ist.[2])

Jedem Versuche einer genaueren Bestimmung klebt das Merkmal einer bloßen Vermutung an.[3]) Wenn Mabillon[4]), dem Ernst[5]) beistimmt, z. B. als Termin des Erscheinens die Zeit unmittelbar vor 859 ansetzt, weil, wie aus Hinkmars Bemerkung »De praedestinatione cap. 31,« hervorgehe, in jenem Jahre Skotus Erigena seine Abendmahlsschrift verfaßte und Karl der Kahle auch den Mönch von Corbie höchst wahrscheinlich im gleichen Zeitpunkt wie den irischen Hofphilosophen mit der Erwiderung gegen Paschasius betraut habe, so fußt diese Hypothese vor allem auf der Voraussetzung, daß Skotus ein eigenes, spezielles Buch über dieEucharistie schrieb, was, wie wir in Kapitel II darlegten, keineswegs als erwiesen feststeht, vielmehr aus gewichtigen Ursachen abzulehnen ist. Ebenso ist es eine bloße Vermutung, wenn Oudinus[6]) aus einigen, nicht weiter beachtenswerten Gründen für 850 oder 851 oder Basnage[7]) für 853 eintritt. Gänzlich haltlos ist jedoch die Aufstellung Boileaus[8]), der aus dem Umstande, daß die Ratramnische Schrift in mehreren alten Codices betitelt ist: »Ad Carolum Magnum imperatorem« glaubt, schließen zu dürfen, das Buch sei zwischen 875—877 geschrieben worden,

[1]) Mabillon, Act. S.S. Saec., IV, P. II, n. 4, 5, 16.

[2]) So urteilen auch Ceillier, p. 148; Albertinus, p. 929; Neander, Allgemeine Geschichte der christlichen Religion, Bd. IV, S. 466; Christlieb, S. 79; Laufs, Theologische Studien und Kritiken, Hamburg, 1828, Bd. I, S. 771, Anmerkung b).

[3]) Mabillon, Act. S.S., n. 128, sagt: »Difficile est accurate definire.« [4]) Mabillon, ibid., n. 128, 134. [5]) A. a. O. S. 129, Anmerkung. [6]) Commentarius, p. 114, 115. [7]) l. c. p. 933. [8]) Migne CXXI, p. 174, 178.

da erst seit 875 Karl der Kahle diesen Titel führte. Das ganze Argument wird irrelevant durch die Tatsache, daß das älteste noch vorhandene Manuskript aus dem IX. Jahrhundert, der schon öfters genannte Codex Laubiensis[1]), die fragliche Überschrift nicht aufweist, so daß dieselbe offenbar als eine spätere Interpolation[2]) zu betrachten ist.

---

[1]) Mabillon, Act. S.S., Saec. IV, P. II, n. 129. In dem Cod. Laub. beginnt die Abhandlung direkt: »Incipit liber Ratramni de corpore et sanguine Domini.« In einem Codex Gotvicensis und anderen aus dem XI. Jahrhundert (Pez, B., Thesaurus anecd., t. I, P. II, p. LXIX) lautet die Überschrift folgendermaßen: »Ratramni Corbej. lib. ad Carolum Calvum regem de corpore et sanguine Domini.« (Bach, S. 193, Anmerkung.)

[2]) Mabillon, l. c.: »Ratramnus non videtur huius inscriptionis auctor.«

V. Kapitel.

Verschiedenartige spätere Beurteilung der Abendmahlslehre des Ratramnus.

Noch mehr als die Person des Verfassers oder die Feststellung der Gegner, wider die er sich wendet, ist der dogmatische Glaubensinhalt unseres Buches im Laufe der Jahrhunderte ein viel umworbenes Streitobjekt geworden. Namentlich in der neueren und neuesten Zeit, da man mehr daranging, systematisch das Feld der Dogmengeschichte zu bebauen und so die einzelnen Theologen genötigt waren, zur Abendmahlstheorie des Ratramnus Stellung zu nehmen, glaubte im großen und ganzen jeder, oft unter Hintansetzung einer gesunden, historisch-kritischen Betrachtung in unserem Autor einen Vertreter seines eigenen Parteistandpunktes erblicken zu dürfen.

Wenn uns unter den Zeitgenossen des IX. Jahrhunderts keine Beurteilung der Ratramnischen Eucharistielehre begegnet, ja nicht einmal eine ausdrückliche Erwähnung der betreffenden Schrift, so ist dies zumal bei den nur spärlich vorhandenen Quellen ein bloß negatives Moment, das weder für, noch gegen die Orthodoxie des Ratramnus spricht. Jedenfalls geht es zu weit, wenn Schnitzer[1]) aus dem Umstande, daß die Bischöfe der Reimser Kirchenprovinz unseren Autor mit dem ehrenvollen Auftrage betrauten, dem von Papst Nikolaus I. an Erzbischof Hinkmar gerichteten Ansuchen gemäß die ungerechten Anklagen der Griechen zurückzuweisen, den Schluß zieht, daraus müsse unbedingt folgen, man hätte in bischöflichen Kreisen den Ratramnus allgemein für orthodox gehalten. Diese Wahl geschah nämlich, obwohl

[1]) A. a. O., S. 171.

der Mönch von Corbie in der Prädestinationsfrage nicht offiziell und formell auf die Seite der strengen Orthodoxie getreten war, sondern die Partei des verurteilten Gottschalk ergriffen hatte, so daß selbst Hinkmar einen besonderen Traktat gegen ihn verfaßte, obschon näher besehen der Standpunkt des Ratramnus sich materiell als orthodox rechtfertigen läßt[1]). Anders ist das Verhalten des Anonymus Cellotianus im X. Jahrhundert zu beurteilen. Wenn derselbe den Rabanus Maurus schon wegen seiner vermeintlichen sterkoranistischen Ansicht in den stärksten Worten hart tadelt [2]) und auch den Ratramnus als einen Gegner des Paschasius in Bezug auf die Identität des eucharistischen und historischen Christus anführt, »so würde er gewiß auch gegen letzteren einen ganz anderen Ton angeschlagen haben, wenn er ihm als Leugner der kirchlichen Eucharistie überliefert worden wäre« [3]), zumal der Anonymus selbst im großen und ganzen als Verteidiger der Radbertischen Abendmahlsauffassung auftrat. Einen ähnlichen indirekten Beweis für die Orthodoxie des Ratramnus bietet uns im XI. Jahrhundert Guitmund. Denn dieser heftigste Gegner Berengars entnahm, wie bereits oben bemerkt [4]), dem Ratramnischen Buche zum Teil das für seine polemischen Zwecke geeignete Material, was er sicherlich nicht getan haben würde, wenn ihm die fragliche Schrift als dogmatisch anrüchig gegolten hätte. [5]) Zudem berichtet er als allbekannt, daß es »vor Berengar niemals solche Torheiten gegeben habe«. [6])

Die übrigen nur wenigen vorreformatorischen Chronisten, welche des Ratramnischen Buches Erwähnung tun, wie

---

[1]) Vgl. hierüber oben die Einleitung.

[2]) Cellot, l. c. p. 541: »Rabanus Moguntus turpius assumpsit, turpissime vero conclusit.«

[3]) Schnitzer, S. 171. Cf. Mabillon, Acta S.S., Saec. IV. P. II. n. 88.

[4]) Siehe S. 109, Anmerkung 3.

[5]) Cf. Mabillon, ibid. n. 86; Schnitzer, ebendaselbst.

[6]) Guitmund, De corporis et sanguinis Christi veritate in Eucharistia, lib. I, in Bibl. max. Lugd. tom. XVIII, p. 463: »Notissimum namque est hoc tempore, priusquam Berengarius insanisset, huiusmodi vesanias nunquam fuisse.«

Sigebert von Gembloux [1]), der Anonymus von Melk und der Abt Johannes Trithemius von Sponheim sind weit davon entfernt, unserem Autor Nichtübereinstimmung mit der allgemeinen Kirchenlehre vorzuwerfen. Der Anonymus von Melk will zwar sein Urteil noch suspendieren und das betreffende Buch nicht loben, bis er selbst es gelesen und erkannt habe, ob es mit dem wahren katholischen Glauben übereinstimme. [2]) Aber in diesen Worten liegt kein Tadel oder Mißtrauen; sie bezeugen nur, daß der Chronist es mit Erteilung von Lob genau nahm und sich, wenn möglich, auf seine persönliche Einsichtnahme zu berufen suchte. Vielleicht dürfen wir auch aus dem ganzen Wortlaute herauslesen, daß die Ratramnische Schrift sich zwar allgemeiner Hochschätzung erfreute [3]), der Anonymus jedoch mit seiner eigenen Anpreisung warten wollte, bis er selbst sich von der Berechtigung des allgemeinen Urteils überzeugt hätte. Dagegen ist Trithemius weniger sparsam mit seinen Lobsprüchen. Nachdem er zuerst die ausgezeichnete Gelehrsamkeit und den frommen Lebenswandel des Verfassers hervorgehoben [4]), rühmt er dessen eucharistisches Werk als ein »praeclarum et commendabile opus« [5]), wodurch offenbar, wie ebenfalls die Protestanten Hospinian [6]) und Pfaff [7]) interpretieren, auch die orthodoxe Qualität desselben ausgesprochen sein soll.

[1]) Sigebert schreibt nur: »Bertramus scripsit librum de corpore et sanguine Domini.« (De script. eccles. cap. 95 bei Fabricius, Bibliotheca ecclesiastica, p. 104.

[2]) Fabricius, l. c. p. 151: »Ratramnus vir doctus scripsit libellum cuidam principi de corpore et sanguine Domini, a cuius libelli interim laude cessamus, donec perlecto eo, si forte ad manum pervenerit, an sanae et catholicae fidei concordet agnoscamus.«

[3]) »A cuius libelli interim laude cessamus.«

[4]) Die betreffende Stelle siehe S. 34.

[5]) De script. eccles., cap. 274 bei Fabricius, l. c. p. 74; cf. Chronic. Hirsaug, Bibl. max. Lugd. tom. XV, 442.

[6]) Hospinian, lib. IV, cap. II, p. 316: »Tantum est, ut ob scriptum hoc de corpore et sanguine Christi opusculum haereseos macula illum aspergat, ut potius commendabile illud esse opus inter cetera praedicet.«

[7]) Anti-Rogeriana, p. 28: »Orthodoxis Ratramnum accensent Sigebertus Gemblacensis et Trithemius.« Vgl. Bach, S. 191; Schnitzer, S. 171; Boileau in Migne CXXI, 105.

Mit Beginn der religiösen Kämpfe des XVI. Jahrhunderts wurde das Bild ein wesentlich anderes und die Bedeutung des Ratramnischen Buches eine mehr aktuelle. Wurde bisher die Rechtgläubigkeit des Ratramnus wenigstens nicht in Frage gestellt, so war Johannes Fisher, Bischof von Rochester, der erste, welcher 1527 in einer gegen Ökolampadius gerichteten Verteidigungsschrift [1]) der katholischen Abendmahlslehre sich direkt und ausdrücklich außer anderen [2]) auch auf Ratramnus, den er Bartramus nennt, berief und so seinerseits bezüglich des Festhaltens an dessen kirchlicher Orthodoxie keinen Zweifel ließ.

Die Zensurierung des Buches durch die kirchliche Indexgesetzgebung, welche dasselbe unter das Verzeichnis der verbotenen Bücher aufnahm, angefangen von der ersten Ausgabe unter Paul IV. im Jahre 1559 [3]) bis zur vorletzten [4]) unter Leo XIII. 1881, sollte und konnte nicht den Zweck haben, die ganze Schrift, so wie sie jetzt vorliegt, zu einer häretischen und den Verfasser zu einem Häretiker zu stempeln. [5]) Denn einmal handelte es sich bei dieser Verwerfung, welche, wie Boileau [6]) betont, »ohne vorhergehende besonders sorgfältige Prüfung« geschah und im Geiste jener aufgeregten Zeit zu verstehen ist, bloß um die damals ausschließlich von protestantischer Seite besorgten Druckausgaben, die man für interpoliert oder gar für ein unterschobenes Machwerk der

[1]) De veritate corporis et sanguinis Christi in Eucharistia, lib. IV, prooemium, p. 150.

[2]) Zitiert werden: Radulphus, Ratherius, Paschasius, Remigius von Auxerre, Druthmar, Bartramus, Strabo, Rabanus.

[3]) Index librorum prohibitorum cum Regulis confectis per Patres a Tridentina Synodo delectos auctoritate S.S. D. N. Pii IV. Pont. Max. comprobatus Romae 1559 und 1564, p. 27.

[4]) Im neuesten Index librorum prohibitorum S.S. D. N. Leonis XIII, iussu et auctoritate recognitus et editus Romae 1900, wurden gemäß der Praefatio, p. XIII, nur jene Bücher aufgenommen, »quae opera per speciale decretum tribus postremis saeculis prohibita«.

[5]) Kirchenlexikon, Bd. X., 805: »Als häretisch ist es vom kirchlichen Lehramte nie verurteilt worden.«

[6]) Migne, tom. CXXI, 105: »Omni examine postposito et ἀνάκριτοι relicta.«

Häretiker, namentlich des Ökolampadius, hielt. [1]) Sodann kam das Werk bei der vom Index Pauls IV. 1559 bis Alexander VII. [2]) 1664 üblichen Unterscheidung in drei Klassen als »Bertrami liber de corpore et sanguine Domini« in die zweite Serie, in welcher die Namen solcher Schriftsteller stehen, »von denen einige Bücher darum verworfen worden, weil die Erfahrung hinlänglich gelehrt hat, daß dieselben entweder zu Ketzereien oder zu irgend einer Art von zauberischer Gottlosigkeit oder überhaupt zu nicht zu duldenden Irrtümern mitunter verlocken«. [3]) Dagegen figurieren die eigentlichen häretischen Schriften in der ersten Klasse. Deshalb hat Mabillon Recht, wenn er erklärt, daß diese ganze Verwerfung »nichts gegen die kirchliche Rechtgläubigkeit des Ratramnus beweisen könne« [4]), zumal »katholische Ausgaben des Buches, die mit Erklärung schwieriger Stellen versehen waren« [5]), wie z. B. die von uns gebrauchte verbesserte und gereinigte des Boileau [6]), nie auf den Index gesetzt wurden.

Die auffallend häufigen und rasch aufeinander folgenden protestantischen Drucklegungen, die oben in Kapitel II im einzelnen angeführt wurden, repräsentieren an und für sich schon das eklatanteste Zeugnis, daß man von dieser Seite die fragliche Schrift völlig für sich glaubte in Anspruch

---

[1]) Auch die Protestanten Baumgarten-Crusius, S. 421, Anmerkung, und Herzog, S. 516, gestehen zu, daß dies der Grund der Zensurierung des Ratramnischen Buches gewesen. Boileau bei Migne CXXI, 180, 181, führt verschiedene Fälle an, daß auch andere Werke auf den Index gesetzt wurden zum Teil wegen Verstümmelung des Textes bei der Drucklegung von seiten der Häretiker. Betreffs des Ratramnus siehe Boileau, p. 106, und Hist. lit. tom. V, p. 338.

[2]) Seit dem Index Alexanders VII. 1664 wird die Unterscheidung in drei Klassen nicht mehr eingehalten, sondern alle drei werden in ein einziges Alphabet vereinigt. (Siehe hierüber Reusch, Der Index u. s. w. Bd. I, S. 1 und Bd. II, S. 30.)

[3]) Reusch, Bd. I. S. 263.

[4]) Acta S.S., Saec. IV, P. II, n. 126: »Nihil inde in Ratramni fidem inferri potest.«

[5]) Kirchenlexikon, Bd. X, 805.

[6]) So auch Reusch, Bd. I, S. 16.

nehmen zu dürfen. Literarisch wurde dieser Standpunkt vertreten und verteidigt im XVI. und die beiden folgenden Jahrhunderte hindurch von einer ganzen Reihe protestantischer, meistens calvinistischer Theologen, die zum Teil, wie Hospinian [1]), Blondel [2]), Walch [3]), Mornay [4]), Johannes episcopus Dunelmensis [5]), Mosheim [6]), Deyling [7]), Pfaff [8]), Cave [9]), Cramer [10]), Schröckh [11]) sich ganz kurz auf die einfache Konstatierung beschränkten, daß in dem Ratramnischen Buche der erste kräftige Protest gegen das werdende römisch-Radbertische Wesensverwandlungsdogma zu erblicken sei unter Festhaltung der altkirchlichen, in Schrift und Tradition begründeten Eucharistielehre. Worin jedoch, genau präzisiert, positiv die Abendmahlstheorie unseres Autors bestand, darin gehen schon die genannten Theologen auseinander; ebensowenig stimmen die detaillierteren Ausführungen eines Peter Allix [12]), eines Larrogue [13]), Hopkins [14]), Aubertin [15]) und Basnage [16]) in ihrem Resultate überein, von denen namentlich die beiden letzteren auf die fernere Beurteilung der Ratramnischen Schrift einen weitgehenden, bemerkenswerten Einfluß ausübten. Man hielt unter vollständiger Nichtbeachtung oder Verkennung der Terminologie, deren Ratramnus sich bedient, entweder dafür, er würde »einer rein figürlichen Auffassung auf fast allen Seiten seines Buches das Wort reden«, [17]) so daß »Brot und Wein bloß heilige, erinnernde Zeichen des Leibes und Blutes Christi sind« [18]) oder unter der von ihm berührten

[1]) l. c. p. 316.

[2]) l. c. p. 426: »Si contraire à Rome.«

[3]) l. c. p. 211, Anmerkung: »Cum in eo transsubstantiationem penitus evertat.« [4]) l. c. lib. IV, p. 1070. [5]) l. c. p. 98. [6]) l. c. p. 490. [7]) l. c. p. 373: »Dilucide refellatur.«

[8]) Anti-Rogeriana, p. 31; Instit. hist. eccl., p. 380, 381: »Figuram eucharisticam defendit transsubstantiationemque penitus iugulat.«

[9]) l. c. lib. II, p. 27: »Transsubstantiationis dogma quam dilucide refellit.« [10]) A. a. O., Bd. V, 1, S. 254, 255. [11]) Bd. XXIII, S. 477. [12]) Schröckh, Bd. XXIII, 480. [13]) l. c. p. 577—615.

[14]) Dissertation historique sur Ratramne et sur son livre, bes. chapitre V. [15]) l. c. p. 929 sq. [16]) l. c. p. 39—41 916—921 933 sq.

[17]) Basnage, l. c. p. 934.

[18]) Cramer, Bd. V, 1, S. 255.

Wandlung sei nicht eine Wesenswandlung, sondern nur eine gewisse dynamische Veränderung zu verstehen, eine Ausstattung mit geistigen Kräften, wie sie auch den übrigen Sakramenten eigen sei. Ratramnus sei also der Vorläufer der späteren reformiert-calvinistischen [1]) Theorie, oder seine Lehre sei, wie Hopkins eingehend darzutun bestrebt ist, »sehr konform derjenigen der anglikanischen Kirche«. [2])

Die Beurteilung, welche das Ratramnische Buch in der zweiten Hälfte des XVI. und im XVII. Jahrhundert von katholischer Seite zum größten Teile erfuhr, stand offenbar unter dem Eindrucke der Zensurierung durch die Indexgesetzgebung. Der Dominikaner Sixtus von Siena erklärte ausdrücklich im Jahre 1566 unter Berufung auf offenkundig vorliegende Analogieen die Schrift für ein häretisches Machwerk des Ökolampadius.[3]) Die gleiche Auffassung[4]) teilten verschiedene andere hervorragende Theologen wie Claudius Espencäus, Doktor der Sorbonne [5]), der Jesuit Anton Possevin [6]) und Sanktesius oder De Saintes, Bischof von Evreux [7]). Schließlich bestätigte Papst

[1]) Z. B. Larrogue, Aubertin, Basnage.

[2]) l. c. chap. V, p. 142: »Sa doctrine est très conforme à celle de l'église anglicane.«

[3]) Sixtus Senensis, Bibliotheca sancta, Coloniae 1636, praefatio n. 3: »Sic proximis annis perniciosum Oecolampadii volumen adversus Sacramentum corporis Christi invulgarunt sub titulo Bertrami presbyteri de corpore et sanguine Domini ad Carolum Magnum et vice versa Carolostadii opus contra cultores imaginum cum inscriptione Caroli Magni »De cultu imaginum« ad sextam Synodum, in oriente congregatam rursusque aliud Calvini opus emiserunt sub nomine Alcuini praeceptoris Caroli Magni ad eundem Carolum Augustum.«

[4]) Dieselbe wurde bereits gewürdigt in Kapitel II.

[5]) Lib. IV, cap. 41, De Eucharistia, weist noch darauf hin, daß die Protestanten auch das Buch des Druthmar fälschten, eines Zeitgenossen des Ratramnus.

[6]) Apparatus sacer, Venetiis 1603, prologus, p. 6: »Oecolampadius vero contra divinam Eucharistiam sub nomine Bertrami Presbyteri de corpore et sanguine librum scripsit ad Carolum Magnum.«

[7]) De Eucharist. controv. repet. II, c. 14. Siehe Boileau bei Migne, CXXI, 106; Cellot, l. c. p. 575—577. Dabei wird stark betont, wie Ratramnus selbst im Unterschied von der fraglichen, ihm nicht zugehörigen Schrift stets als ein streng orthodoxer, durch Heiligkeit und Gelehrsamkeit gleich ausgezeichneter Mann gegolten habe. (Dachery, Spicil. I, 62.)

Klemens VIII.[1]) das Verwerfungsurteil der durch das Tridentinum aufgestellten Zensoren in dem Sinne, wie es in der ersten Indexausgabe zum Ausdruck gekommen war.

Damit war, wie es schien, die Frage nach der Ortho- oder Heterodoxie des Ratramnus für viele katholische Gelehrte, namentlich aus dem Jesuitenorden, zu Ungunsten des Autors ein für allemal entschieden. Männer wie die Kardinäle Bellarmin[2]), Quiroga[3]), Sandoval[4]), Alanus[4]), Du Perron, ferner Kemnicius[5]) und der Jesuit Cellot erklärten die Schrift direkt für heterodox. Ebenso stehen auf dem gleichen Standpunkte Petrus de Marca[6]), und die seiner Theorie nachfolgten, wie der Jesuit Harduin und der Regularkanoniker Pater Paris[7]) und erblicken in diesem Momente eines ihrer Hauptargumente, nicht den sonst als orthodox geltenden Ratramnus, sondern den anrüchigen Skotus als den wahren Verfasser zu betrachten.[8]) Eine neue Hypothese stellte Generardus[9]), Erzbischof von Aix, auf,

[1]) Bei Boileau, ibidem; Bach, S. 192.

[2]) De script. eccl., l. c. p. 214: »Bertramus, qui fuit ex primis, qui eam (veritatem c. et s. D. in Euch.) in dubium revocarunt.« Cf. De sacramento Euch., l. c. p. 450.

[3]) Siehe Cellot, l. c.; Boileau, l. c.

[4]) Siehe Cellot, l. c.; Boileau, l. c.

[5]) Repetitio sanae doctrinae, l. c., p. 312: »Item dicit panem Eucharistiae non alio modo esse corpus Christi quam est corpus populi credentis. Sicut autem tantum figurate et significative panis est ecclesia, eodem modo erit etiam corpus Christi.«

[6]) Dachery, Spicil. III, 854: »Ex quo discere poterat Ratramnus, quam falsae et haereticae opinioni se implicaret negando carnem Christi mysteriis contineri ac proinde non eandem esse cum carne, qua nata est ex Virgine.« Er hatte vorher unseren Autor der Fälschung von Väterstellen beschuldigt.

[7]) La Perpétuité, tom. I, p. 1031: »Es finden sich von Zeit zu Zeit bei ihm Ausdrücke, welche die reale Gegenwart prädizieren, obgleich dans le coeur il eût un sentiment tout contraire.« Mit beiden Zitaten stimmt nicht die Kritik des Boileau, p. 109, überein, der behauptet, daß »R. Pater Paris secutus Dom. de Marca illum multis verborum obscuriorum salebris implicatum et intricatum designat, cuius sensum et sententiam assequi difficile est,« daß beide also den Ratramnus im Grunde genommen für orthodox halten, wenn er auch schwer zu verstehen sei.

[8]) Näheres hierüber oben in Kapitel II.

[9]) Siehe Boileau, p. 107, und Bach, S. 192.

indem er das Buch in zwei zeitlich und sachlich zu scheidende Traktate teilte, von denen der eine als häretisch auf Ratramnus und auf das IX. Jahrhundert zurückzuführen sei, der andere einem ausgesprochenen Vertreter des Verwandlungsdogmas aus dem XII. Jahrhundert angehöre. Dieser offenbar etwas stark gesuchten Theorie, welche das Merkmal der Unwahrscheinlichkeit [1]) auf der Stirne trägt, schlossen sich an einige Theologen aus dem Jesuitenorden, wie Gregor von Valentia, Jakob Gretser und der Dominikanergeneral Nikolaus Romeus.

Unter den Genannten begnügten sich Du Perron [2]), Cellot [3]) und Harduin [4]) nicht wie die übrigen, die abhängig von anderen, namentlich von der kirchlichen Zensurierung, es mit einer mehr oder minder kurzen Konstatierung des häretischen Charakters unseres Autors genug sein ließen. Erstere suchten vielmehr ihr Urteil aus der Ratramnischen Schrift selbst näher zu begründen, ohne daß jedoch auch bei ihnen von einer vorurteilslosen Betrachtung die Rede sein kann. Denn es überschreitet doch sicherlich den Rahmen einer objektiven Kritik [5]), wenn alle drei die zahlreichen orthodox klingenden, die reale Gegenwart und Wesensverwandlung offenbar prädizierenden Stellen als »fraus« und »dolus« [6]) bezeichnen, wenn sie ihr Urteil dahin abgeben, Ratramnus habe sich mit »großer Schlauheit und unverschämter Geriebenheit« [7]) bloß äußerlich der kirchlichen Ausdrucksweise und Phraseologie bedient, um seine wahre Ansicht unter orthodoxem Deckmantel zu verbergen und »als ehrgeiziger

[1]) Man braucht ja bloß auf die allgemein als echt anerkannten Handschriften aus dem IX. und X. Jahrhundert hinzuweisen.

[2]) l. c. p. 668—676.

[3]) l. c. p. 571—578.

[4]) l. c. p. 288—294.

[5]) Ja Cellot versteigt sich so weit, den Ratramnus in der Kunst zu heucheln einem Kaiser Tiberius an die Seite zu setzen: »Fuit igitur in Theologia Ratramnus, quod Tiberius in imperio, magnus simulandi dissimulandique artifex« (l. c. p. 578).

[6]) Harduin, p. 292—294; oder »haereticorum in loquendo vabrities«.

[7]) Cellot, p. 576: »Arte callida, impudente et . . . astute.«

Führer« [1]) einer ganz neuen und bisher unerhörten Abendmahlstheorie Geltung zu verschaffen. Diese bestehe darin, daß die Transsubstantiation direkt geleugnet [2]) und einer figürlichen [3]) Auffassung das Wort geredet werde, wobei Cellot [4]) auch noch Spuren der lutherischen Impanationslehre wahrgenommen haben will. Und trotzdem ist Ratramnus sowohl nach letzterem wie nach Harduin »der Vorläufer Berengars und Calvins und hat zuerst den Irrtum der Sakramentarier auf dem christlichen Erdkreis verbreitet«. [5]) Besonders die hochangesehene Autorität des Kardinals Du Perron und sein sonst ausgezeichneter Traktat über die Eucharistie verschaffte der unseren Autor als heterodox hinstellenden Meinung in weiteren katholischen Kreisen Eingang, da, wie Boileau [6]) sagt, keiner der damals lebenden Doktoren dem gelehrten Kardinal zu widersprechen wagte, — und dies, obwohl schon 1571, also zwölf Jahre nach der ersten Zensurierung, die Theologen von Löwen oder Douay, die auf Befehl des Königs Philipp II. einen Index für Flandern herauszugeben hatten, ebenso 1601 die spanischen Zensoren [7]), welche im Auftrage der spanischen Generalinquisition arbeiteten, das Ratramnische Werk aus dem Verzeichnis der verbotenen Bücher gelöscht wissen wollten.

Namentlich die ersteren [8]) traten energisch für die Orthodoxie des Ratramnus ein und legten eingehend dar, daß alles,

---

[1]) Du Perron, p. 674—676.

[2]) Cellot, p. 401: »Transsubstantiationem negavit.«

[3]) Z. B. Cellot, p. 572: »Figura et similitudo, non res.«

[4]) l. c. p. 572.

[5]) Harduin, p. 288: »Qui Sacramentariorum errorem primus in orbe christiano vulgavit, Berengarii Calvinique prodromus.« Cf. Cellot, p. 572: »Berengarii praecursor.«

[6]) l. c. p. 108: »Eius sententiae nullus doctorum mortalium abnuere ausus est.«

[7]) Index librorum expurgatorum illustrissimi ac reverendissimi D. D. Gasparis Quiroga, Cardinalis et Archiepiscopi Toletani Hisp. generalis Inquisitoris iussu editus de consilio Supremi Senatus S. Generalis Inquisit., Salmuri 1601, wo es p. 149 kurz heißt: »Totus liber Bertrami presbyteri de corpore et sanguine Domini penitus auferatur.«

[8]) Index expurgatorius librorum Philippi II. Regis catholici iussu et auctoritate atque Albani ducis consilio ac ministerio in Belgia concinnatus

was an der Schrift tadelnswert erscheine, entweder von den Häretikern interpoliert worden oder auf eine manchmal etwas unklare, dunkle und schwerverständliche Ausdrucksweise zurückzuführen sei.« Derartige Ausstellungen könnten gerade so gut bei einer ganzen Reihe anderer Theologen gemacht werden, ohne daß deren Werke als verbotene durch den Index zensuriert worden wären. Warum sollte nicht auch Ratramnus nach Ausmerzung der interpolierten und nach korrekter Interpretation der anstößigen Stellen die gleiche Billigkeit und Rücksicht verdienen? Daß der Verfasser wirklich nicht von dem allgemeinen Glauben der Kirche abweichen wollte, das gehe, wie aus der ganzen Tendenz der Schrift, schon aus dem Wortlaute des Epilogs hervor, wo er erkläre, er unterwerfe sich dem Urteil des Königs und seiner Ratgeber. Beide Gutachten hatten jedoch wenigstens bezüglich des römischen Index nicht den gewünschten Erfolg, ja Männer, wie Cellot [1]), Petrus de Marca [2]), Possevin [3]) sprachen sich trotzdem noch dafür aus, daß die Zensurierung »mit vollem Rechte« geschehen sei und daß das Urteil der Löwener Fakultät nichts daran ändern könne.

Deren günstig lautende Interpretation gewann eigentlich erst weiteren Einfluß, als der gelehrte Doktor der Sorbonne. Jakob de Sainte-Beuve 1655 [4]) im großen und ganzen den vorgezeichneten Fußstapfen folgend sowohl in seinen Vorlesungen an der Universität wie in seinem Traktat über die Eucharistie energisch die Orthodoxie des Ratramnischen Buches verteidigte.[5]) Neben mehr äußeren, historischen Gründen berief er sich ganz besonders auf den hermeneutischen Grundsatz des Fakundus von Hermiane: »Nicht nach dem oberflächlichen Wortlaut, sondern aus der Intention des Sprechenden heraus ist das

anno 1571, Argentorati 1660, p. 12—17: »Nihil namque reprehensibile in eo est praeter obscuritatem elocutionis hominis et vocum quarundam sententiarumque . . . .«

[1]) l. c. p. 577: »Optimo iure.«

[2]) Dachery, Spicileg. III, 855: »Meritissime.«

[3]) Reusch, S. 16.

[4]) Boileau, l. c. p. 108.

[5]) Die betreffende Stelle ist abgedruckt bei Dachery, Spicil. I, p. 62, 63.

Gesagte zu beurteilen.«[1]) Da nun Ratramnus aufs unzweideutigste die reale Gegenwart und Transsubstantiation prädiziere, so seien die dunkeln und zweifelhaften Stellen nach den klaren und sicheren zu interpretieren und könnten darum mit Leichtigkeit auf einen orthodoxen Sinn zurückgeführt werden.

Diese eingehenden Darlegungen eines Sainte-Beuve zu Gunsten der Orthodoxie des Ratramnus fanden zwar auch auf katholischer Seite, wie die zum Teil bereits zitierten Namen besagen, nicht überall Anklang. So verbot z. B. der Erzbischof von Paris, Franziskus de Harlay, im Jahre 1686, selbst noch nach Erscheinen der kritisch besten und gesäuberten Boileau-Ausgabe, den weiteren Druck und Verkauf des Buches sicherlich deswegen, weil er dasselbe für schwer verständlich und darum für gefährlich hielt.[2]) Einem Aubertus Miräus[3]) schien in seinen Scholien zu der Chronik des Sigebert die Katholizität des Bertram zweifelhaft. Er war nicht im stande, die Schwierigkeiten oder scheinbaren dogmatischen Widersprüche in der von Sainte-Beuve angedeuteten Weise befriedigend zu lösen. Ähnlich will Oudinus,[4]) der allerdings selbst 1690 zum Calvinismus übertrat, den Ratramnus nicht als unanfechtbaren Vertreter der katholischen Eucharistielehre gelten lassen, möchte ihn aber auch nicht zum ausgesprochenen Häretiker erklärt wissen. Wenn seine Schrift zwar auch viele der realen Gegenwart günstige Stellen enthalte, so dünke ihm das ganze Werk doch mehr den Geist des späteren Calvinismus zu atmen und auf dessen Abendmahlsauffassung hinzuzielen.

Dagegen schlossen sich die meisten katholischen Schriftsteller der zweiten Hälfte des XVII. und der folgenden Jahr-

[1]) Ibidem, p. 62: »Non ex levi sono verborum, sed ex intentione dicentis aestimanda sunt, quae dicuntur.«

[2]) Näheres hierüber Schröckh, Bd. XXIII, S. 480. Doch galt es dem Erzbischof nicht als häretisch, wie folgender Satz bezeugt, der von ihm war unterschrieben worden: »Unde nec Anastasius Sinaita nec Damascenus inter Graecos nec Paschasius aut eius verbo tenus hostis in suo quod exstat opere, Ratramnus in Latinis aliquid novaverunt« (Boileau, p. 182.)

[3]) Dachery, Spicil. I, 62.

[4]) Commentarius de script. eccl., tom. II, p. 118.

hunderte dem Streben des Sainte-Beuve, der zu »den gelehrtesten Theologen seiner Zeit«[1]) gezählt werden muß, an, indem man mehr oder minder geschickt die etwas schwieriger oder dunkler klingenden Ausdrücke mit den zahlreicheren unzweideutigen in Einklang zu bringen suchte, und so mit Recht die Orthodoxie des Ratramnus als eine wohl zu begründende betrachtete. Besondere Verdienste erwarben sich hierbei in wirklich schätzenswerten, eingehenden Ausführungen der Doktor der Sorbonne Boileau,[2]) der Benediktiner Mabillon[3]) und Arnauld, der Verfasser der Perpétuité,[4]) die mit großer Sachkenntnis nachwiesen, daß erst die Calvinisten entgegen dem oben erwähnten hermeneutischen Grundsatze des Fakundus den eigentlichen Frage- und Kernpunkt der ganzen Abhandlung verrückten und so in der kritischen Beurteilung des Buches die vielfach noch heutzutage namentlich in protestantischen Kreisen herrschende Konfusion verursachten, als ob die Kontroverse bei dem Antagonismus des Ratramnus sich um Realität oder Nichtrealität, Substanzialität oder Nichtsubstanzialität gedreht und der Mönch von Corbie dabei den letzteren antikatholischen Standpunkt vertreten hätte. Alle übrigen späteren, den Ratramnus für orthodox haltenden Theologen stehen in der Regel auf den Schultern der beiden genannten und bedeutendsten Ratramnus-Forscher, des Boileau und Mabillon, haben hauptsächlich deren Beweismomente sich zu eigen gemacht und wenigstens wesentlich kein neues Argument zur Begründung ihrer These zu Tage gefördert. Als solche sind zu nennen die Verfasser der französischen Gelehrtengeschichte[5]), ferner Dionysius Petavius,[6]) Natalis Alexander,[7]) Fleury,[8]) Ceillier,[9]) Du Pin,[10]) Fabricius,[11]) Scholliner,[12]) und der gelehrte Fürstabt von St. Blasien Martin Gerbert,[13]) der z. B. sein Urteil in dem

[1]) Ceillier, l. c. p. 138.
[2]) Migne, tom. CXXI, 103 sq.
[3]) Acta S.S., Saec. IV, P. II, p. XLIV sq; Annales, tom. III, p. 63.
[4]) La Perpétuité, tom. I, p. 1068 sq. [5]) Hist. lit., tom. IV, pag. 260; tom. V, p. 337, 338. [6]) De Trinit. lib. VII, bei Dachery, Spicil. I, 62. [7]) Tom. XII, p. 466, 469. [8]) l. c. p. 649–652. [9]) l. c. p. 146. [10]) Tom. VII, p. 66, 67. [11]) l. c. p. 104 nota. [12]) l. c. p. 109, 110. [13]) l. c. p. 233, 234.

Satz zusammenfaßt: »Wenn der ganze Zweck der Abhandlung und der rote Faden, der sich hindurchzieht, berücksichtigt wird, dann wird Ratramnus leicht von jedem Irrtum freigesprochen werden können.«

Von den modernen katholischen Gelehrten des letzten Jahrhunderts, so weit sie für die Orthodoxie des Ratramnus eintreten, sind nur ganz wenige auf Grund von etwas eingehenderen und spezielleren Untersuchungen zu diesem Resultate gekommen, so Bach,[1] Schnitzer,[2] Ernst;[3] die anderen wie Möhler,[4] Berlage,[5] Dieringer,[6] Ritter,[7] Höfler,[8] Oswald,[9] Scheeben-Atzberger,[10] Franzelin,[11] Klee,[12] Gröne,[13] Schanz,[14] Robitsch,[15] Gihr,[16] Bulsano,[17] Katschthaler,[18] Pesch,[19] Funk,[20] Knöpfler[21] begnügen sich meistens damit, einfach zu konstatieren, daß es sich beim ersten Abendmahlsstreite gar nicht um die Frage nach der realen Gegenwart, sondern bloß um den Präsenzmodus und um die entsprechende korrektere Ausdrucksweise hierfür handelte, daß deshalb auch von Ratramnus zweifelsohne Realität und Transsubstantiation festgehalten worden seien und seine an und für sich zwar schwer verständliche Opposition sich doch noch auf streng kirchlicher Grundlage erhoben habe.

Anderseits sind es in neuerer Zeit nur mehr vereinzelte katholische Theologen wie Hausherr,[22] Alzog,[23] Döllinger,[24] Floß,[25] Schwane,[26] Hergenröther,[27] Schrörs,[28] Brück,[29] Kirchenlexikon von Wetzer und Welte,[30] welche es zweifelhaft und unentschieden lassen, ob die Schrift unseres Corbier Mönches auf katholischer oder akatholischer Seite unterzubringen sei. Dieselben gingen von einer ungerechtfertigten Überschätzung

[1]) B. I, S. 191—203. [2]) a. a. O. S. 150—174. [3]) a. a. O. S. 99—124. [4]) Bd. II, S. 288. [5]) a. a. O. S. 257. [6]) Aschbachs Kirchenlexikon, Bd. I, S. 21. [7]) Handbuch der Kirchengeschichte, Bd. I, S. 475. [8]) Bd. II, S. 79, 80. [9]) a. a. O. S. 452. [10]) a. a. O. S. 560. [11]) l. c. p. 142. [12]) a. a. O. S. 189, 203. [13]) a. a. O. S. 189. [14]) a. a. O. S. 349, 350. [15]) a. a. O. S. 311. [16]) a. a. O. S. 415. [17]) l. c. p. 629. [18]) l. c. p. 38 nota. [19]) l. c. p. 276, 277. [20]) a. a. O. S. 243. [21]) a. a. O. S. 311. [22]) a. a. O. S. 70. [23]) Bd. I, S. 663, 664. [24]) a. a. O. S. 410, 411. [25]) Aschbachs Kirkenlexikon, Bd. I, S. 718, 719. [26]) a. a. O. S. 630, 632. [27]) Bd. II, S. 166, 167. [28]) a. a. O. S. 161. [29]) a. a. O. S. 335. [30]) Bd. X, S. 804.

mancher schwieriger und leicht mißverständlicher Bemerkungen aus und machten dem Ratramnus zum Vorwurf, daß »er zwischen der katholischen Lehre und der nachmaligen calvinischen unbestimmt hin- und herschwanke,« [1]) daß seine Schrift, »in welcher katholische und häretische Sätze bunt durcheinander zu laufen scheinen, in der Ausführung des Einzelnen viele Unklarheit und Verworrenheit zeige,« [2]) weshalb »die Versuche, dieselbe als frei von dogmatischen Irrtümern zu erweisen, nicht ohne Bedenken bleiben,« [3]) mindestens »lasse sich seine Ansicht über die Eucharistie nicht mit Bestimmtheit eruieren.« [4])

Nur ganz wenige Katholiken, wie Zobl,[5]) Speil,[6]) Huber,[7]) Werner,[8]) Kraus,[9]) gehen sogar so weit, in dem Ratramnischen Buche die direkte Opposition gegen die Radbertische Transsubstantiationslehre zu erblicken und den Verfasser selbst, der an Stelle der Wesenswandlung eine bloße Ausstattung mit rein geistigen Kräften substituiere, als einen bewußten und ausdrücklichen Vertreter einer spiritualistisch-symbolischen, oder wie Kraus meint, einer virtuellen Abendmahlsauffassung zu betrachten.

Größer ist noch die Konfusion in Bezug auf verschiedenartige Beurteilung auf seiten der akatholischen Kritik. Während früher unter den Protestanten einzig und allein die Magdeburger Centuriatoren, allerdings mit einer rein äußerlichen, oberflächlichen und darum nur auf schwachen Füßen stehenden Begründung bei unserem Autor »Spuren der Transsubstantiation« [10]) vorfanden, begegnet uns in neuerer Zeit

[1]) Floß, a. a. O. S. 718, 719. [2]) Hergenröther, a. a. O. S. 166, 167. [3]) Alzog, a. a. O. S. 663, 664. [4]) Brück, a. a. O. S. 335. [5]) a. a. O. S. 285. [6]) a. a. O. S. 282. [7]) a. a. O. S. 99. [8]) a. a. O. S. 180, 181. [9]) a. a. O. S. 347.

[10]) Centur. IX, cap. IV, de doctrina, l. c. p. 212: »Transsubstantiationis habet semina Bertramus: utitur enim vocabulis permutationis, commutationis et conversionis.« Weiter unten (cap. X, de episcopis et doctoribus, p. 582) wird dieses Urteil bedeutend modifiziert, ja der Standpunkt des Ratramnus als zwischen der lutherischen Impanationslehre und einer rein figürlichen Auffassung hin- und herschwankend dargestellt: »Recte quidem sentit in coena non fieri transsubstantiationem, ut vocant, sed panem et

häufiger eine objektivere und vorurteilslosere Würdigung, die nicht durch den eigenen Parteistandpunkt geblendet, denselben keineswegs als Norm für jede dogmengeschichtliche Betrachtung in den Vordergrund stellt.

So suchen Dietrich,[1] Schnappinger,[2] Beck,[3] Lingard[4] und Gfrörer[5] den katholisch-orthodoxen Intentionen des Ratramnus wenigstens einigermaßen gerecht zu werden, wenn sie schreiben: »Er leugnete nicht die Wahrheit des im Abendmahle gegenwärtigen, wirkenden Leibes Christi, aber seine sinnliche Wirklichkeit.« [1]) »Er scheint eine körperliche, sinnlich fühlbare Gegenwart des Leibes Christi bestritten und eine bloß geglaubte, aber doch wirkliche Gegenwart desselben angenommen und behauptet zu haben.«[2]) »So sind Leib und Blut Christi wirklich da, nur geistig.«[3]) »Der Leib Christi ist zugegen nicht mit den Eigenschaften von Körpern in ihrem natürlichen Zustand, sondern auf eine geistige oder geheimnisvolle, den Sinnen nicht wahrnehmbare Weise.«[4]) »Obwohl Ratramnus eine körperliche Wandlung leugnet, behauptet er doch die wirkliche, ich möchte sagen, leibhaftige Gegenwart des Fleisches und Blutes Christi im Abendmahle.»[5]) Noorden[6]) und Bähr[7]) gestehen wenigstens so viel zu, daß des Ratramnus Anschauung »keine eigentliche Verneinung der Transsubstantiationslehre zu nennen sei,«[8]) daß sie vielmehr »eine Art von Theorie der Transsubstantiation enthalte, er suche jedoch dieses Dogma in einer weit geistigeren Weise aufzufassen, als es von Rad-

---

vinum manere et cum iis invisibiliter corpus et sanguinem Christi distribui, quae non ratione et sensibus percipiantur, sed fide accipiantur. Sed tamen interdum minus commode loquitur, ut videatur non verum corpus et sanguinem Christi in coena relinquere, sed tantum mysterium, signum, similitudinem et imaginem eius ac ad esum corporis Christi male accomodat dictum: Caro nihil prodest; spiritus est, qui vivificat.«

[1]) Zeitschrift für historische Theologie, Jahrgang 1855, S. 578.

[2]) a. a. O. S. 110.

[3]) a. a. O. S. 412.

[4]) a. a. O. S. 299.

[5]) a. a. O. S. 920.

[6]) a. a. O. S. 104, Anmerkung.

[7]) a. a. O. S. 473. [8]) Noorden, S. 104, Anm.

bert geschehen war,«[1]) indem er sich, wie Steitz in der protestantischen Realenzyklopädie meint, nur »in einigen Beziehungen ganz nahe mit letzterem berühre«.[2]) Auch Karl Müller bekennt, daß unser Autor »eine vom Glauben unabhängige Realität hinter den geweihten Stoffen festhielt, wenn er auch den eigentlichen Sinn jener Realität nirgends verständlich und einheitlich zu bestimmen wußte«.[3])

Andere wieder, wie Noack[4]) und Meier[5]), begnügen sich damit, einfach zu konstatieren, daß der Mönch von Corbie »mehr sehen wollte als ein bloßes Symbol oder Gedächtnis des Leibes und Blutes Christi.«[6]) Den nämlichen Satz wiederholt auch Harnack, dessen selbständige Ausführungen jedenfalls am meisten unter den Modernen Beachtung verdienen und theologisches Interesse beanspruchen dürfen. Er kommt zu dem Resultat: »Jedenfalls hat Ratramnus keine bloß symbolische Auffassung gelehrt ... Der Unterschied zwischen Paschasius und Ratramnus ist wirklich ein sehr feiner, wenn man lediglich auf die Frage der Realität des Leibes Christi und die Verwandlung sieht.... Ratramnus hat die Elemente der Zwinglischen und Calvinischen Lehre. Dazu nimmt er in Bezug auf die unsichtbare Substanz die Identität des eucharistischen und historischen Leibes an oder will sie doch nicht aufgeben.[7])« Wir erkennen unschwer aus dem ganzen Tenor der Untersuchung Harnacks: Er ist selbst von dieser seiner Interpretation der Ratramnischen Abendmahlstheorie keineswegs befriedigt und ist sich wohl bewußt, wie absurd es ist, bei einem und demselben Schriftsteller und in einem und demselben Buche »die Elemente der Zwinglischen und Calvinischen Lehre« und dazu noch den krassesten Realismus voraussetzen zu wollen. Es ist also auch der sonst alles vermögenden und alles bezwingenden Exegese eines Harnack nicht gelungen, die Ratramnus-Frage in be-

[1]) Bähr, S. 473. [2]) Bd. XII, S. 539. [3]) a. a. O. S. 376. [4]) a. a. O. S. 129. [5]) Dogmengeschichte, S. 188.

[6]) Vgl. das Urteil des Altkatholiken Michaud: »Il est évident d'ailleurs, que pour lui ces termes n'indiquent pas des choses vides et de pures fantaisies, mais des vérités spirituelles et divines, parfaitement objectives.« (Revue internationale de Theologie, l. c. p. 456.)

[7]) Harnack, Bd. III, S. 295, 296, 297.

friedigender Weise zu lösen, vielmehr fühlt er sich zu dem Geständnis genötigt,[1]) sich mit dessen scheinbaren Widersprüchen nicht abfinden zu können.

Viel oberflächlicher, meistens voneinander abhängig oder sich berufend auf die französischen Calvinisten Aubertin, Larrogue, Basnage urteilt der bei weitem größere Teil der neueren protestantischen Theologen, von denen außer der bekannten Abhandlung Rückerts[2]) »der Abendmahlsstreit des Mittelalters« oder den beiden unbedeutenden monographischen Arbeiten von Choisy und Martin sich niemand etwas eingehender mit der ersten Abendmahlskontroverse beschäftigte. Man verfiel nämlich, unbekümmert um die von Ratramnus selbst an die Spitze gestellte eigene Interpretation seiner häufigsten und maßgebendsten termini technici und den persönlichen Parteistandpunkt in den Vordergrund schiebend, gar zu gerne in den tadelnswerten Anachronismus,[3]) den Mönch von Corbie aus der Karolingischen Renaissancezeit zu einem Parteimanne des XVI. Jahrhunderts, zu einem ausgesprochenen Vorläufer und Anhänger der späteren Calvinischen oder Zwinglischen Abendmahlstheorie zu stempeln, wenn auch einzelne, wie Münscher,[4]) Gieseler,[5]) Gräße,[6]) ohne positiv den dogmatischen Lehrgehalt des Ratramnischen Buches zu charakterisieren, sich kurz mit der Andeutung begnügten, in demselben sei der erste kräftige Protest gegen die Verwandlungslehre des Paschasius zu erblicken. Demgemäß sind im großen und ganzen die betreffenden protestantischen Schriftsteller bei ihrer Beurteilung in zwei numerisch fast gleich stark vorhandene Richtungen zu scheiden.

---

[1]) S. 295 heißt es nämlich: »Die höchst unklaren und wenigstens scheinbar sich widersprechenden Sätze des Ratramnus machen es schwer, seinen Sinn richtig zu treffen.«

[2]) Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie, a. a. O. S. 528—548.

[3]) Auch Harnack wendet sich bei verschiedenen anderen Gelegenheiten gegen einen solchen Anachronismus; so z. B. (Bd. I, 436 und II, 429, Anmerkung 2) gegen die unberechtigte Verwertung des altkirchlichen Terminus »Symbol« im modernen Sinne der sogenannten Reformation.

[4]) a. a. O. S. 221.

[5]) a. a. O. S. 121 ff.

[6]) a. a. O. S. 114.

Als einen Vertreter der rein figürlichen oder symbolischen Auffassung, die dahin gehe, daß die auf dem Altare geweihten Elemente von Brot und Wein Figur, Symbol, Erinnerungszeichen, Pfand des Leibes und Blutes Christi oder dessen im Sakramente sich betätigender Wirksamkeit seien, betrachten den Ratramnus: Baur,[1] Kahnis,[2] Engelhardt,[3] Guericke,[4] Marheineke,[5] Christlieb,[6] Berthold,[7] Luthardt,[8] Ruperti,[9] Ebert,[10] Dorner,[11] Socin,[12] Heinrich Schmid,[13] Lindner,[14] Seeberg,[15] Martin,[16] Herzog,[17] Loofs.[18] Im Gegensatz zu der von anderen beklagten Unklarheit und Verworrenheit wird sogar rühmend hervorgehoben, der Mönch von Corbie habe zuerst methodisch-wissenschaftlich »mit dogmatischer Präzision« die symbolische Anschauung entwickelt und begründet. »Was für sie geltend gemacht werden kann,« sagt Baur, »hat Ratramnus so zusammengefaßt, daß seine Darstellung mit Recht als die klassische Autorität dieser Ansicht für jene Zeit anzusehen ist.«[19] Ja, Socin läßt den Reformator Zwingli selbst durch das Studium des Ratramnischen Buches zu seiner gleichlautenden Abendmahlslehre gelangen.[20]

Auf der anderen Seite wurde ebenso decidiert von einer mehr Calvinischen Tendenz des Ratramnus gesprochen, indem Reuter,[21] Neander,[22] Hase,[23] Niedner,[24] Baumgarten-Crusius,[25]

---

[1]) Vorlesungen, S. 171; Dogmengeschichte, S. 153; Christliche Kirche, S. 62, 63; Tübinger Zeitschrift, a. a. O. S. 129.

[2]) Kirchenglaube, S. 223, 226; Lehre vom Abendmahl, S. 228.

[3]) Kirchengeschichte, Bd. II, S. 84, 160; Dogmengeschichte, Bd. II, S. 208. [4]) a. a. O. S. 102. [5]) a. a. O. S. 689. [6]) a. a. O. S. 30. [7]) a. a. O. S. 153. [8]) a. a. O. S. 355. [9]) a. a. O. S. 267. [10]) a. a. O. S. 246. [11]) a. a. O. S. 250. [12]) a. a. O. S. 393. [13]) a. a. O. S. 246, 247. [14]) Abendmahl, S. 297, 298. [15]) a. a. O. S. 24, 25.

[16]) l. c. p. 28, 29, nennt Martin die Anschauung des Ratramnus eine realistisch-spiritualistische und stellt als Resultat auf: »De tout cela Ratramne conclut que le pain et le vin ne sont que de simples figures du corps et du sang de Jésus-Christ.« [17]) a. a. O. S. 515.

[18]) Dogmengeschichte, S. 235; Realenzyklopädie, Bd. I, S. 64.

[19]) Christliche Kirche, S. 63. [20]) Socin, S. 393. [21]) De erroribus etc., p. 35. [22]) Kirchengeschichte, S. 323—325; Dogmengeschichte, S. 41, 42. [23]) a. a. O. S. 228. [24]) Geschichte der christlichen Kirche, S. 432. [25]) a. a. O. S. 419, 420.

Rückert,[1] Thomasius,[2] Meier,[3] Lentz,[4] Kurtz,[5] Ebrard,[6] Lindner,[7] Choisy,[8] Möller,[9] Chastel,[10] Steitz in der Realenzyklopädie[11] nicht Worte genug finden können, um unserem Autor die Ansicht zu vindizieren, »Brot und Wein seien infolge der Konsekration nur der Kraft nach die Mysterien des Leibes und Blutes Christi,«[12] so daß »die Gläubigen bei der Feier des hl. Abendmahls einer geistigen Gemeinschaft mit Christus oder der Mitteilung des göttlichen Logos inne werden«.[13] Oder »Brot und Wein werden nicht in die Substanz des Leibes und Blutes Christi verwandelt noch auch mit derselben verbunden, sind auch nicht bloße Sinnbilder des Leibes und Blutes Christi für den Verstand, sondern haben für den Gläubigen die Kraft, demselben die innere geistliche Vereinigung mit der Person Christi und seinen Heilsgütern tatsächlich zu vermitteln, so daß die Beziehung zwischen dem Brote und der operatio interna nicht als die des Pfandes, sondern als die einer dem Brote inhärierenden virtus«[14] sich darstellt und »Brot und Wein die Vehikel sind, durch welche der göttliche Logos sich mit seiner Kraft in die Seelen der Gläubigen ergießt«.[15] So ist nach Rückert »Ratramnus der Erste, der die Verneinung, Christi geschichtlicher Leib ist nicht im Abendmahle, mit dürren Worten ausgesprochen und mit Gründen unterstützt hat. Sein wirkliches Denken entfernte diesen Leib ganz aus dem Abendmahle und setzte ihn als sichtbar und greifbar, also räumlich, in den Himmel und nahm an seine Stelle das heilskräftige Wort herein ... nämlich das Wort Gottes, dessen Kräfte in allerdings unbegreiflicher Weise mit dem Brote und Weine des Abendmahls sich verbinden und durch welches dann jene spiritualis operatio erfolgt, worin Ratramnus das Heilbringende des Abendmahls erkannte«.[16] Bei einer solchen

[1]) Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie, S. 544—548. [2]) a. a. O. S. 42, 45. [3]) Versuch einer Geschichte der Transsubstantiationslehre, S. 50. [4]) a. a. O. S. 356. [5]) a. a. O. S. 91 und 487. [6]) Dogma vom Abendmahle, S. 426—431; Kirchengeschichte, S. 31, Anmerkung 13. [7]) Kirchengeschichte, S. 213, 214. [8]) l. c. p. 116—119. [9]) a. a. O. S. 191. [10]) l. c. p. 256. [11]) Bd. XII, Artikel: Ratramnus, bes. S. 538, 539. [12]) Lentz, ebendaselbst. [13]) Neander, ebendaselbst. [14]) Ebrard, ebendaselbst. [15]) Lindner, ebendaselbst. [16]) a. a. O. S. 547, 544.

Beurteilung ist es auch nicht mehr zu verwundern, wenn der Mönch von Corbie in der Tat direkt »der Vater der Calvinischen Ideen«, »der Vorläufer Calvins«[1]) genannt wird.

Doch ist zum Teil den genannten Theologen nicht entgangen, daß die Ausdrucksweise unseres Autors unverkennbar in Widerspruch steht mit dem von ihnen aufgestellten Resultat, indem er häufig, manchmal sogar mit bewußter Emphase von einer »Veränderung, Verwandlung« in der Eucharistie spricht oder wie Loofs diese unangenehme Tatsache formuliert, »die augustinischen Gedanken in realistisch-dynamischer Färbung vertrat, so daß ein Unterschied der Formeln zwischen der symbolischen Anschauung des Ratramnus und der Wandlungslehre des Radbertus kaum noch bestand.«[2]) Wie suchte man nun diese auffallende Übereinstimmung in der Terminologie mit Paschasius zu erklären?

Entweder man nahm nach dem Vorgange Hospinians[3]) wie Schröckh,[4]) Neander,[5]) Lentz,[6]) Lindner,[7]) Hagenbach,[8]) Niedner,[9]) Kahnis,[10]) Hermens,[11]) Henke,[12]) Chastel,[13]) Steitz[14]) nur eine im allgemeinsten Sinne eintretende Veränderung an, wie sie geradeso den übrigen Sakramenten zukomme, »einen Über-

---

[1]) Z. B. Choisy, l. c. p. 116, 119.

[2]) Realenzyklopädie, Bd. 1, S. 64.

[3]) Lib. IV, cap. 2, p. 316: »Eam enim permutationem vel conversionem intelligit, quae sacramentis omnibus competit, ut externa symbola in res ipsas divinas dicantur mutata, quia vere et efficaciter illas repraesentant, et fideles rerum istarum participes efficiunt.«

[4]) Bd. XXIII, S. 478.

[5]) Kirchengeschichte, S. 324; Dogmengeschichte, S. 42.

[6]) a. a. O. S. 356.

[7]) Kirchengeschichte, S. 213, 214.

[8]) Die christliche Kirche, S. 166; Dogmengeschichte, S. 459, Anmerkung 3.

[9]) Geschichte der christlichen Kirche, S. 432; Lehrbuch der christlichen Kirchengeschichte, S. 437, 438.

[10]) Kirchenglaube, S. 223.

[11]) a. a. O. S. 33.

[12]) a. a. O. S. 64.

[13]) l. c. p. 256.

[14]) Realenzyklopädie, Bd. XII, S. 540.

gang aus dem Profanen in das Heilige»,[1]) »eine Verwandlung nicht der Elemente, sondern in Bezug auf die Elemente einzig vom Geiste des sie sakramental betrachtenden und gebrauchenden Subjektes aus,«[2]) indem sie »zu höherer Kraft und Bedeutung erhoben worden»,[3]) nicht objektiv, sondern subjektiv, nicht substantiell, sondern moralisch,[4]) »dem Glauben allein sich offenbarend«[5]) — gewiß eine Interpretation, die augenscheinlich im Calvinischen Fahrwasser schwimmend sich ganz gut mit der obigen Darstellung der Ratramnischen Abendmahlstheorie vereinigen läßt.

Oder man scheute sich nicht, allerdings dem bereits gewürdigten[6]) Vorgehen älterer katholischer Autoren Du Perron, Harduin, Cellot folgend, wie dies z. B. Gfrörer,[7]) Guericke,[8]) Ebrard,[9]) Lentz[10]) und auch Döllinger[11]) tun, unseren Autor der »Unredlichkeit« zu beschuldigen, als habe er durch eine absichtliche, »realistisch-dynamische Färbung« seiner Ausdrucksweise, d. h. durch die Anwendung der Radbertischen oder besser allgemein in der Kirche gebräuchlichen Terminologie seine wahre Abendmahlsauffassung verbergen wollen, oder »er habe durch solche Winkelzüge die Kluft zwischen seiner Ansicht und dem katholischen Dogma zu verdecken getrachtet«,[12]) indem er es nicht wagen durfte, »der Stimme des Volkes offen zu trotzen«,[13]) was aber nichts anderes als »Frivolität.... und im höchsten Grade unpassend und irreführend«[14]) gewesen sei.

Dieser scharfen und unberechtigten Kritik gegenüber suchen wenigstens einigermaßen selbst die Protestanten Choisy und Rückert unseren Ratramnus in Schutz zu nehmen, indem ersterer erklärt: »Man darf es nicht Mangel an Freimut nennen, daß er sich in den überkommenen Formeln seiner Zeit ausdrückt, die er ihres wahren und eigentlichen Sinnes entkleidet.«[15]) Und Rückert urteilt also: »Fragen wir uns, wie ehrlich er bei seinem Verfahren zu Werke ging, so können wir nicht verbergen, daß

[1]) Hagenbach, ebendaselbst. [2]) Niedner, ebendaselbst. [3]) Lindner, ebendaselbst. [4]) Henke, ebendaselbst. [5]) Hermens, ebendaselbst. [6]) Siehe S. 202, 203. [7]) Bd. III, S. 920. [8]) a. a. O. S. 103. [9]) Das Dogma vom Abendmahl, S. 430. [10]) a. a. O. S. 356. [11]) a. a. O. S. 411. [12]) Döllinger, ebendaselbst. [13]) Gfrörer, ebendaselbst. [14]) Ebrard, ebendaselbst. [15]) Choisy, l. c. p. 105.

ein mächtiger Schein der Unredlichkeit ihn treffe, und ganz ihn freizusprechen, dürfte unmöglich sein, aber ungerecht doch auch ihn gänzlich zu verurteilen ... Denn es fiel ihm gewiß nicht ein, daß er unredlich handle, indem er die kirchlich hergebrachten Formen beibehielt und einen anderen Sinn damit verband ..., indem er in den Ausdrucksformen sich dem kirchlichen Brauche mehr anfügte, als mit der strengen Wahrheit sich vertrug, doch ohne daß man ihn deshalb der bewußten Fälschung zeihen dürfe.«[1])

[1]) Rückert, a. a. O. S. 546, 547, 548; Harnack, S. 297, konstatiert nur, daß »er viel zu sehr unter dem Eindrucke der Formel stand«.

VI. Kapitel.

Ratramnus ein Anhänger der Verwandlungslehre.

Bei diesem Gewirre von Meinungen, das am treffendsten und drastischsten illustriert wird durch den schwankenden und öfters wechselnden Standpunkt des protestantischen Superintendenten Köhler[1]), welcher sich das Non plus ultra einer »echt protestantischen«[2]) Interpretation leistet, erscheint wohl die Frage berechtigt: Kann man überhaupt von einer eigentlichen, fest begründeten Abendmahlstheorie des Ratramnus reden und ist es möglich, dieselbe mit der nötigen Bestimmtheit aus der diesbezüglichen Schrift unseres Autors zu entnehmen und festzustellen? Wir antworten mit einem ganz entschiedenen Ja.

---

[1]) Köhler erklärt nämlich in Hilgenfelds Zeitschrift, 1879, S. 123, daß Rabanus Maurus mit Ratramnus »die gleiche Glaubensansicht über das Abendmahl teilte«, und zwar hatte er ihnen früher den Transsubstantiationsglauben des Paschasius zugesprochen, welchen Standpunkt er aber jetzt aufgeben zu müssen meint. S. 119 will er den Rabanus Maurus und implicite auch den Ratramnus als einen Vorläufer Luthers betrachtet wissen. »In, mit und unter dem Brot und Wein genießen wir den wahren Leib und das wahre Blut Jesu Christi.« S. 121, 122 ist R. zum Calvinisten avanciert: »Er sieht in dem Brot und Wein ein Mysterium, mit welchem für die Genießenden eine besondere Kraft, ein besonderer Segen (virtus, effectus) verbunden ist.« »Es war daher sehr begreiflich, daß die Calvinisten, deren Ansicht er sich offenbar anschließt, ihn dem Radbert gegenüber in Schutz nahmen.« S. 124 bedeutet eine vierte Häutung, die sich mehr der Auffassung des Reformators Martin Bucer nähert: »Ratramnus mit Rabanus und Skotus Erigena nehmen nur eine geistige Gegenwart des Leibes und Blutes Christi an, die im Glauben ergriffen wird.«

[2]) So nennt umgekehrt die protestantische Realenzyklopädie, Bd. XII, S. 540, die Interpretation eines Sainte-Beuve, Mabillon, Boileau und anderer mit leichtem, vielsagendem Spott »echt katholisch«.

Es dürfen nur verschiedene Momente, die für eine korrekte, objektive Beurteilung und Würdigung der Ratramnischen Eucharistielehre von maßgebendstem Einflusse sind, nicht, wie es so häufig geschehen, außer acht gelassen werden. Als oberster Grundsatz bei der Kritik eines Buches hat zu gelten das in der Mahnung des Fakundus von Hermiane treffend ausgesprochene Prinzip, das als erster zu Gunsten des Mönches von Corbie Jakob de Sainte-Beuve zur Anwendung brachte, »daß aus der Intention des Sprechenden heraus das Gesagte zu beurteilen ist«.[1]) Es ist deshalb in erster Linie zu berücksichtigen die Feststellung und Fixierung des Themas von seiten des betreffenden Autors selbst, die in unserem Buche eine derartig präzise ist, daß der status quaestionis sofort klar in die Augen springt. Sowohl nach der Intention des fragenden Kaisers wie des antwortenden Theologen wird die Realität und Substanzialität des sakramentalen Leibes gar nicht in die Debatte gezogen. Vielmehr ist es für beide eine ausgemachte Tatsache, daß die Eucharistie, »welche in der Kirche mit dem Munde der Gläubigen genossen wird, der Leib und das Blut Christi«[2]) ist. Das müssen wir also festhalten im Interesse einer gerechten Würdigung der ganzen Schrift, daß dieselbe sich nach Plan und Anlage nicht mit der realen Präsenz an sich als einer strittigen Sache beschäftigt, sondern gemäß der von Karl dem Kahlen vorgelegten Frage nur mit der Art und Weise, mit dem Wie[3]) der sakramentalen Gegenwart, diese letztere also als feststehend voraussetzt.

Als zweites Moment ist zu berücksichtigen die Terminologie und die ihr zukommende innere Wort- und Sachbe-

[1]) Dachery, Spicilog. I, 62: »Ex intentione dicentis aestimanda sunt, quae dicuntur.«

[2]) Cap. 5, Migne CXXI, 129: »Quod in ecclesia ore fidelium sumitur, corpus et sanguis Christi.«

[3]) Als Analogie kann angeführt werden der in unserer Einleitung bereits erwähnte Streit zwischen Ratramnus und Paschasius »De partu Virginis«. Auch diese Kontroverse drehte sich nicht um die Tatsache der Geburt aus Maria bei deren unversehrter Jungfräulichkeit, die von beiden Parteien anerkannt wurde, sondern um die Art und Weise der Geburt.

deutung, wie beides in dem betreffenden gesamten Zeitraum oder gar speziell bei dem zu beurteilenden Schriftsteller zur Anwendung gelangte. Denn jeder Autor hat zweifelsohne das heiligste Anrecht, zu verlangen, daß man mit seinen Worten jenen Sinn verbinde, den er selbst damit verbunden wissen wollte. Und doch hat hauptsächlich gerade die Nichtbeachtung [1]) dieser an und für sich selbstverständlichen Forderung die im vorigen Kapitel geschilderte unsagbare Konfusion erzeugt und ganze Berge von Irrtümern aufgespeichert, wie Bach sehr gut bemerkt: »Einer der Gründe der gegenwärtigen Mißverständnisse — bezüglich der Abendmahlskontroverse — liegt in der Verkennung des auch für die Sprache der Theologie geltenden Gesetzes der Sprachenbildung, beziehungsweise der allmählichen Umdeutung der theologischen Worte, selbst wenn sie schon ihrer äußerlichen Wortform nach zu fixen Begriffen, sogenannten termini technici, geworden sind. Die innere Wortform oder die Bedeutung, welche jeweilig mit einem äußerlich und grammatisch feststehenden Worte selbst zu gleicher Zeit von Verschiedenen verschieden verbunden wird, wornach also ein und dasselbe Wort allmählich verschiedene Begriffe in sich schließt, ist auch in der toten lateinischen Sprache denselben Gesetzen unterworfen, wie in den lebenden Sprachen.« [2]) In der Tat, man sollte meinen, ein Blick schon in die eucharistischen Schriften des IX. Jahrhunderts müßte genügen, um die Berechtigung dieses Satzes bestätigt zu finden. Denn wenn damals auch so ziemlich von allen Autoren äußerlich die nämlichen termini eucharistici gebraucht wurden, so haben doch nicht die einzelnen Theologen mit einem und demselben Worte den ganz gleichen Sinn verbunden. Von einer scharf abgegrenzten, allgemein anerkannten Bedeutung der entscheidenden Wörter, von einer begrifflich genau fixierten, eucharistischen Terminologie in dem Sinne, daß dieselbe als Gemeingut der gesamten zeitgenössischen Theologie zu betrachten wäre, konnte also im ersten Jahr-

[1]) Auch Harnack, S. 286, Anmkg., tadelt darob die lutherischen Theologen.

[2]) a. a. O., S. 156.

tausend noch nicht die Rede sein, vielmehr blieb deren endgültige Ausgestaltung und Feststellung der fortschreitenden, einheitlicheren Geistesarbeit der Scholastik vorbehalten.

Das beste Zeugnis für eine derartige Variation bei Bestimmung des begrifflichen Inhalts der einzelnen Termini, zugleich aber auch ein augenscheinlicher Beweis, welch großes Gewicht die Autoren selbst auf die richtige Erfassung ihrer eigenen Terminologie gelegt haben wollten, begegnet uns gleich im Eingange der Schrift des Ratramnus. Mit der ausgesprochenen Tendenz[1], seiner Untersuchung eine sichere, feste Grundlage zu verleihen[2] und jedweder Mißdeutung seiner Darlegungen, jedwedem Zweifel vorzubeugen, gibt er als Überleitung zur Behandlung des eigentlichen Themas eine bestimmte Definition der zwei Grundbegriffe »figura und veritas«, die im ganzen Traktat die maßgebendste Rolle spielen und von deren richtigem Verständnis deshalb in erster Linie eine korrekte, wahrheitsgetreue Interpretation der Ratramnischen Abendmahlslehre abhängt.

Jedenfalls stark beeinflußt durch die namentlich in der Augustinisch-Isidorischen Sakramentenlehre etwas scharf ausgeprägte und in den Vordergrund tretende Unterscheidung zwischen einem inneren und äußeren, unsichtbaren und sichtbaren Elemente versteht Ratramnus unter »figura« alles das, was nicht in seiner eigenen Gestalt, nicht in einer dem betreffenden Objekte selbst bis ins kleinste speziell eignenden Daseinsweise sich zeigt, sondern durch eine an und für sich

[1]) Cap. 6, Migne CXXI, 130: »Et ne dubietatis ambage detineamur, definiamus, quid sit figura, quid veritas, ut certum aliquid contuentes noverimus, quo rationis iter contendere debeamus.«

[2]) Es zeigt sich hier augenscheinlich der Einfluß des Boethius, der mit Berufung auf Cicero schon im Eingang seiner Schrift »De definitione« den Satz aufgestellt hatte, daß jede wissenschaftliche Erörterung mit der Definition des zu behandelnden Gegenstandes beginnen müsse: »Dicendi ac disputandi prima semper oratio est et iam dialecticis auctoribus et ipso M. Tullio saepius admonente, quae dicitur definitio; quippe cum in certamen contentionemque nihil possit, quod tamen in dictione consistat, aliquando deduci, nisi de quo futura pugna est prius fuerit in definitione ita defixum, ut possit inter utrumque qui inituri sunt eam litem esse manifestum, quid sit illud, de quo in futura quaestione tractabitur.«

ihm fremde Hülle verdeckt erscheint.[1]) Es wird also äußerlich etwas ganz anderes dargestellt oder ausgesprochen, als was es innerlich bedeutet oder tatsächlich ist.[2]) Ratramnus führt als Analogieen hierzu, allerdings als nicht gerade glücklich gewählte Analogieen, an, daß, wenn wir im Gebete des Herrn um das tägliche Brot bitten, eigentlich das Wort Gottes gemeint sei, oder daß Christus von sich selbst sage: Ich bin das lebendige Brot, das vom Himmel gekommen ist (Joh. 6, 41), oder daß er sich selbst den Weinstock, seine Jünger aber die Reben nenne (Joh. 15, 5). Alle diese Fälle können nur insofern als Analogieen dienen, als auch bei ihnen der eigentliche Gedankeninhalt im äußeren Wortlaute verhüllt oder verschleiert erscheint und äußerlich sich unseren Sinnen in Brot, Christus und den Aposteln etwas ganz anderes präsentiert, als an den betreffenden Stellen von ihnen ausgesagt wird.

Die angedeutete Distinktion des Inneren und Äußeren, die beide trotz des Gegensatzes, in dem sie zueinander stehen, dennoch zusammengehören und in ihrem Zusammensein das eigentliche Mysterium ausmachen, geht durch die ganze Ratramnische Darstellung hindurch. Denn schon die Charakterisierung der Eucharistie als eines Mysteriums, als welches sie allgemein anerkannt wird, ist wesentlich bedingt durch die Existenz zweier Elemente, eines offenbaren oder sinnlich wahrnehmbaren und eines verborgenen, der sinnlichen Wahrnehmung entzogenen. Das gegenseitige Verhältnis beider besteht aber darin, daß das Offenbare dem Verborgenen, das Sinnliche dem Übersinnlichen zur Verhüllung dient. Darum werden auch von dem Autor unter den verschiedenen, den ganzen ersten Teil seines Buches füllenden Argumenten dafür, daß die Eucharistie tatsächlich »figura« sei, als die zwei wichtigsten an den Anfang und Schluß gestellt die beiden Folgerungen, daß ihr im Verneinungsfalle auch der Charakter eines Sakramentes wie eines Mysteriums überhaupt abgesprochen werden müßte. »Würde nämlich jenes Mysterium

[1]) Cap. 7: »Figura est obumbratio quaedam quibusdam velaminibus quod intendit ostendens.«

[2]) Ibid.: »Haec enim omnia aliud dicunt et aliud innuunt.«

unter keiner Figur vollzogen, so würde es nicht mit Recht Mysterium heißen, weil das nicht Mysterium genannt werden kann, worin nichts verborgen, nichts den körperlichen Sinnen entrückt, nichts mit einem Schleier verhüllt ist.« [1]) Und betreffs der notwendig aus der Sakramentsqualität der Eucharistie sich ergebenden Schlußfolgerung verweisen wir auf unsere Darlegung in Kapitel III, derzufolge zur Konstituierung des Sakramentsbegriffs nach Ratramnus ein dreifaches gehört: 1. etwas Sichtbares, eine körperliche Hülle; 2. etwas Unsichtbares, Verborgenes, das zugleich auch heilig und geheimnisvoll ist; 3. eine göttliche Kraft, welche die sichtbare Sache gebraucht, um unter sinnenfälliger Hülle die unsichtbare, heiligende Wirkung zum Heile der Empfänger hervorzubringen. So begegnet uns der Gedanke, daß die Eucharistie in dem laut obiger Definition genau fixierten Sinne als »figura« betrachtet werden müsse, in den verschiedensten Redewendungen variierend, bei Ratramnus unzähligemal und gipfelt augenscheinlich dessen Prädizierung gegen Schluß der Abhandlung in den beiden kurzen kategorischen Sätzen: »Figura est, quia sacramentum est;[2])« oder: »Figura, quia mysterium.[3])«

Nach solch authentischer Erklärung unseres Autors selbst, die doch den inneren untrennbaren Zusammenhang zwischen »figura« und »mysterium« klar genug ausgesprochen, kann es sicherlich absolut nicht mißverständlich sein[4]), wenn er die unter einer äußeren Hülle sich manifestierende eucharistische Präsenz, statt wie gewöhnlich »sub figura«[5]) oder

[1]) Cap. 9: »Si enim nulla sub figura mysterium illud peragitur, iam mysterium non recte vocitatur, quoniam mysterium dici non potest, in quo nihil est abditum, nihil a corporalibus sensibus remotum, nihil aliquo velamine contectum.«

[2]) Cap. 94.

[3]) Cap. 97.

[4]) Und trotzdem übersetzten Gfrörer, S. 917, Baur, Vorles., S. 167, und andere »in mysterio« »auf bildliche, figürliche Weise«. Harduin z. B. hatte das »mysterium« so interpretiert, »ut fides signum istud esse intelligat corporis Christi« (l. c., p. 295).

[5]) z. B. cap. 34; statt »sub figura« findet sich auch »in figura« (z. B. cap. 32). Wenn Mabillon (Act. S.S., Saec. IV, P. II n. 116) zwischen

»figurate«[1]) geschehend, direkt eine Anwesenheit des Leibes und Blutes Christi »in mysterio«[2]) oder »per mysterium«[3]) nennt. Zudem bezeugt überdies noch der Kontext, daß hiermit ganz kurz und präzis der Gegensatz gekennzeichnet sein soll zwischen dem tatsächlich sinnlich verborgenen und nur mit den Augen des Glaubens wahrnehmbaren Inhalt der Eucharistie[4]) und zwischen dem gemäß kapharnaitischer Auffassung körperlich und stückweise vor sich gehenden Genusse[5]), der nach Augustinus nicht als ein religiöser Akt, sondern als ein großes Verbrechen angesehen werden müßte.[6]) Man sollte glauben, jeder Zweifel ob der wahren und richtigen Deutung des von Ratramnus in den Vordergrund gestellten Begriffes »figura« müßte schwinden, wenn man beachten wollte, daß er das in seiner offiziellen, maßgebenden Definition als wesentlichstes Merkmal figurierende »velamen, Verhüllung« an anderen Stellen geradezu als völlig gleichbedeutend gebraucht mit dem definierten Terminus »figura« selbst, so z. B. wenn er »nulla sub figura« für identisch erklärt mit »nulla sub obvelatione« im Gegensatze zu »ipsius veritatis nuda manifestatio«[7]) oder wenn er behauptet, die stattgehabte eucharistische Wandlung müsse deshalb »figurate« vor sich gegangen sein, »weil der geistige Leib und das geistige Blut Christi präsent ist unter

beiden Redewendungen prinzipiell einen Unterschied zu konstruieren sucht und letzteres als einer figürlichen Deutung näher kommend erklärt, so ist dies nicht angängig, da beide wenigstens von unserem Autor in ganz gleichem Sinne gebraucht werden. Allerdings war es Mabillon, wie es scheint, unbekannt, daß Ratramnus überhaupt auch »in figura« anwendet, sonst hätte er offenbar eine solche Konzession nicht gemacht.

[1]) Z. B. Cap. 11.

[2]) Cap. 5.

[3]) Cap. 30.

[4]) Cap. 5: »In mysterio, id est utrum aliquid secreti contineat, quod oculis solum modo fidei pateat.«

[5]) Cap. 30: »Tamquam diceret: Non ergo carnem meam vel sanguinem meum vobis corporaliter comedendam vel bibendum per partes distributum distribuendumve putetis.«

[6]) Cap. 34: »Nam carnem illius sanguinemque eius sumere carnaliter non religionis esse dicit, sed facinoris.«

[7]) Cap. 2.

der Hülle des körperlichen Brotes und des körperlichen Weines«.[1])

Und trotzdem ist es unbegreiflicherweise gerade die falsche, der eigenen Definition des Ratramnus zuwiderlaufende Interpretation des Ausdrucks »figura«, welche für die meisten Kritiker auf protestantischer Seite[2]) und auch für manche katholische Theologen die eigentliche Ursache war, daß man die Lehre des Verfassers als wesentlich im Widerspruch stehend mit der des Paschasius deutete und ihn zum Vertreter einer modernen symbolischen oder spiritualistischen Abendmahlsanschauung stempelte. Allerdings nimmt man, einem geistlosen Anachronismus huldigend, das »figura« des Ratramnus im Sinne der späteren Zwinglianer oder des modernen Rationalismus und Spiritualismus und unterschiebt man ihm die Bedeutung, daß Brot und Wein infolge der Weihe nur Symbole, Denkzeichen von Christi Leib werden, welche das Bezeichnete selbst ausschließen, deren Wert kein innerer, substantieller, dem Sakramente wesentlich inhärierender ist, die vielmehr ihre »virtus« erst durch die geistige Hingabe des gläubigen Subjektes erhalten; dann freilich muß der Mönch von Corbie ohne Zweifel aus der Liste der katholisch-orthodoxen Schriftsteller gestrichen werden.

Es ist begreiflich, daß diese Auffassung sich in akatholischen Kreisen fast vollständig einbürgerte, wenn wir sehen, wie die von den französischen Calvinisten besorgten Übersetzungen, namentlich im XVII. Jahrhundert die verschiedenen Ausgaben des reformierten Predigers Peter Allix[3]), »welche heute noch für akatholische Theologen maßgebend sind«[4]), sich bemühten, der an sich

---

[1]) Cap. 16: »Necesse est iam, ut figurate facta esse dicatur, quoniam sub velamento corporei panis corporeique vini spirituale corpus spiritualisque sanguis existit.«

[2]) Nur ganz wenige Protestanten wissen der wahren Bedeutung von »figura«, wie Ratramnus sie aufgefaßt haben will, im Sinne von »Verhüllung« nahe zu kommen; so z. B. Dorner, S. 250; Lingard, S. 299; Baumgarten-Crusius, S. 1233, Anmkg.; Ebert, S. 245. Aber sie ziehen mit Ausnahme von Lingard nicht die weiteren Konsequenzen daraus.

[3]) Siehe über dieselben Kapitel II.

[4]) Bach, S. 197.

doch klaren Ausdrucksweise des Autors einen ihr fremden, modern-figürlichen Sinn zu unterschieben. Kein Wunder, wenn dann schließlich die Übersetzung an gar vielen Stellen den Text in einer Weise wiedergab, die geradezu das strikte Gegenteil vom Original besagt [1]), und wenn z. B. Basnage, der nebst Aubertin am meisten unter den Calvinisten auf die Späteren maßgebenden Einfluß ausübte [2]), recht kräftig schreiben konnte: »Ratramnus wiederholt auf allen Seiten seines Buches, daß der Leib Jesu Christi nicht wahrhaft, sondern figürlich gegenwärtig sei. Ratramnus hielt die Eucharistie für eine Figur, Paschasius dagegen für Wahrheit. Ersterer dachte wie später die Reformierten, letzterer wie die Katholiken.« [3]) Ähnlich äußert sich Rückert [4]), der unter den neueren protestantischen Theologen am eingehendsten sich mit der Frage beschäftigte und für viele andere die hauptsächlichste Stütze oder gar einzige Quelle abgibt: »Die Stoffe als figurae sind Dinge, welche zwar Blut und Leib Christi heißen, aber es nicht sind, nur etwa damit verglichen werden können, als imagines, Symbole .... »In figura« und »figurate« erscheinen als dasselbe; beide haben zum Gegensatz »in veritate«. Die meisten Stellen sind von der Art, daß nichts natürlicher erscheint, als auch hier den Gegensatz der symbolischen Darstellung und des wirklichen Seins ausgesprochen zu denken.«

Dabei schien man gar nicht zu beachten, bisweilen auch nicht von katholischer Seite [5]), daß man, indem man den Ratramnus infolge falscher Interpretation des Terminus

[1]) Cf. die von Mabillon, Act. S.S., Saec. IV, P. II, n. 116 angeführten Belege, wo er zum Schluß sagt: »Non dubito, quin ea in versione alia plura peccata sint, quae aliis examinanda relinquo.«

[2]) Cf. Pagi, anno 831, t. X, 172.

[3]) Basnage, l. c., p. 934, 935. — So kopiert Cramer, Bd. V, S. 254, 255, sicherlich das Zitat Basnages, wenn er meint: »Ratramnus sagt es bald auf allen Seiten seines Werkes, daß der Leib Christi nicht in wahrhaftiger, sondern nur in figürlicher Weise im Abendmahle sei ... Niemand, der dieses liest, wird zweifeln, daß Ratramnus Brot und Wein im Abendmahle bloß für heilige, erinnernde Zeichen des Leibes und Blutes Christi halte.«

[4]) Rückert, Der Abendmahlsstreit des Mittelalters, a. a. O., S. 539, 540.

[5]) Von katholischen Theologen, welche den Ratramnus für heterodox halten, bemerkt z. B. Werner, S. 180, ausdrücklich: »Brot und Wein sind

»figura« verketzerte, dies wegen eines Ausdrucks tat, der ebenso gut und ebenso häufig, und zwar mit nur ganz geringer Nuancierung in Bezug auf die ihm jeweils zugesprochene begriffliche Bedeutung bei Paschasius[1]), bei fast allen anderen Zeitgenossen und auch in der Patristik vorkommt. Und doch wird namentlich Paschasius Radbertus, man kann beinahe sagen, allgemein[2]) als Vertreter der realen Präsenz und der Transsubstantiationstheorie anerkannt.

Das überall in der katholischen Literatur[3]) dem Begriffe »Figur«, so weit er in der Eucharistielehre[4]) Anwendung findet, unisono zukommende Charakteristikum besteht darin, daß es sich nicht um ein leeres Zeichen, um ein bloßes Symbol, handelt ohne eigenen realen Inhalt, sondern daß die Figur etwas Reales, etwas Wirkliches enthält, das sich in der Figur oder im Bilde reflektiert, dadurch verhüllt, versinnbildlicht oder bezeichnet wird, kurz daß die

---

die figürlichen Vergegenwärtigungen dessen, was unter ihren sinnlichen Gestalten enthalten ist. . . Sie bleiben, was sie vor der Konsekration waren.« Cf. Cellot, p. 572; Harduin, p. 291: »Corpus Christi significari.«

[1]) Vgl. besonders hierzu Ernst, S. 15, 31 ff.; Bach, S. 179, 180.

[2]) Siehe Kapitel I.

[3]) Nur eine Stelle aus der Patristik, von Tertullian stammend, sei allegiert, wie sie treffender kaum gefunden werden kann: »Hoc est corpus meum, i. e. figura corporis mei; figura autem non esset, nisi veritas esset corpus.« (Contra Marc., lib. IV, 4.) — Charakteristisch ist auch folgender Text aus dem kanonischen Rechtsbuch: »Corpus Christi, quod sumitur de altari, figura est, dum panis et vinum extra videtur; veritas autem, dum corpus et sanguis Christi in veritate interius creditur.« (Can. 89, dist. II, de consecr.) Diese Stelle ist wörtlich herübergenommen aus dem Anonymus Cellotianus (cap. IV, p. 543.). Von Zeitgenossen unseres Autors gebrauchen »figura« in seinem Sinne z. B. Christian Druthmar (Bibl. max. Lugd., tom. XV, p. 165); Remigius von Auxerre (ibid. t. XVI, p. 957) u. s. w. Statt »figura« bedienen sich andere zur Bezeichnung der Hülle einfach des gewöhnlichen Terminus »sacramentum«, wie z. B. Rabanus, De instit. cleric. c. 31; (vgl. Bach, S. 164) oder noch anderer Ausdrücke. Ausführlichere Sammlung siehe La Perpétuité. t. I, lib. VIII, ch. IV, p. 681 sqq.

[4]) Hiervon ist zu unterscheiden, wie es z. B. Paschasius bisweilen tut, »figura« im Sinne eines alttestamentlichen Vorbildes oder Typus als eines bloßen Schattens ohne die Sache selbst, auf die er sich bezieht. (Vgl. Ernst, S. 15, Anmkg. 3, und die dort allegierten Stellen.) Einmal konnten wir diese Bedeutung auch bei Ratramnus finden. (Cap. 91.)

Figur eine Realität, eine Substanz, »ein substantives Symbol«[1]) ist. Dies die wahre Bedeutung, wie sie nicht nur die bereits allegierte offizielle Definition des Ratramnus wiedergibt, sondern klar und deutlich auch dem ferneren Gebrauche, den unser Autor von dem Terminus »figura« macht, zu Grunde liegt. Ein geringer Unterschied zwischen der Begriffsbestimmung des Ratramnus und seines Abtes Paschasius, dem ebenfalls die Frage wichtig genug dünkt, um sie ex professo[2]) zu behandeln, wäre dahin zu präzisieren, daß nach ersterem die Eucharistie deswegen »figura« heißt, insofern der unsichtbare, geheimnisvolle Inhalt, der Leib und das Blut Christi, durch eine sinnliche, greifbare Hülle verdeckt erscheint, nach letzterem, insofern die äußeren Gestalten als Bild oder Kennzeichen der verborgenen, volle Realität beanspruchenden »Veritas« zu betrachten sind[3]), so daß diese in ihrer eucharistischen Verborgenheit durch die Gestalten nach außen hin angezeigt und angedeutet wird.

Wenn an einer derartigen, durch die kirchliche Tradition geheiligten Ausdrucksweise etwas Tadelnswertes oder Mißverständliches wäre, dann müßte der Vorwurf gegen die Unvollkommenheit der menschlichen Sprache überhaupt sich richten, die es als selbstverständlich mit sich bringt, daß, falls irgend eine Idee kurz und prägnant durch einen sogenannten terminus technicus ausgesprochen werden soll, immer nur ein Teil, eine gewisse Seite des zu bestimmenden Gedankeninhalts vollständig zur Darstellung gelangt, der andere Teil aber dabei offenbar zu kurz kommt. Denn jeder sprachliche Ausdruck überhaupt ist in seiner natürlichen Unzulänglichkeit nie dem vollen Umfang unserer Ideen ganz adäquat und vermag darum auch nicht als absolut gleich den betreffenden Gedanken in seiner Gesamtheit zu repräsentieren.

[1]) Bach, S. 184.

[2]) Besonders in Cap. IV. De corpore et sanguine Domini, Migne CXX, 1278 und Epist. ad Frudeg. ibid. p. 1353.

[3]) Cap. IV, 2: »Sed si veraciter inspicimus, iure simul figura et veritas dicitur: ut sit figura vel character veritatis, quod exterius sentitur.«

Ratramnus gibt also infolge der Anwendung des Terminus »figura«[1]) ebenso wenig Grund, als ein Leugner der realen Gegenwart, als ein Symboliker im modernen Sinne angesehen zu werden, wie Paschasius, zumal da beide Berechtigung und Notwendigkeit einer Figur in der Eucharistie beinahe mit den nämlichen Worten begründen: »Quia mysticum est sacramentum, nec figuram illud negare possumus«[2]), schreibt der Abt gleich wie unser Mönch. Welche Inkonsequenz nun, wenn dieselben Theologen, welche kein Bedenken tragen, Ratramnus als einen heterodoxen Symboliker hinzustellen, die an diesem inkriminierte Redeweise bei Paschasius ausdrücklich in obigem, von uns gegebenen katholischen Sinne deuten[3]) oder gar prinzipiell betreffs der vorreformatorischen Auffassung — die patristische mit inbegriffen — erklären: »Wo also ein Bild ist, schließt man mit Recht auf eine reale Existenz.«[4]) »Wir verstehen heute unter Symbol eine Sache, die das nicht ist, was sie bedeutet; damals verstand man unter Symbol eine Sache, die das in irgend welchem Sinne wirklich ist, was sie bedeutet . . . Demgemäß ist die Unterscheidung einer symbolischen und einer realistischen Auffassung vom Abendmahl durchaus verwerflich.«[5]) »Das Symbol ist eben niemals bloßes Abbild und Zeichen, sondern stets geheimnisvoller Träger gewesen.«[6])

[1]) Dabei hatte Ratramnus nirgends auch nur irgendwie angedeutet, daß die Eucharistie bloß die Figur des Leibes Christi sei, wie dies die modernen Symboliker und Spiritualisten prädizieren und wie Hinkmar bezüglich der Lehre eines Skotus von einer »tantum memoria« gesprochen hatte.

[2]) Cap. IV, 1; cf. Epist. ad Frudeg., p. 1353: »Nec igitur mirum, si figura hoc mysterium est.« De corp. cap. VIII, 1. p. 1287: »Si enim totum visibile fieret, nullum in eo mysterium vel secretum esset.«

[3]) So schreibt z. B. Rückert, S. 351: »Paschasius denkt im Abendmahle den wirklichen, von Maria geborenen Leib Christi gegenwärtig, geopfert und gegessen, aber unter der verbergenden Hülle des Brotes, so daß, was im Abendmahle empfangen wird, zugleich Symbol und die dem Symbole entsprechende Sache ist.« Vgl. Dieckhoff, S. 30; Baur, Vorles. S. 157, 162 Kurtz, S. 486; Seeberg, S. 22.

[4]) Baur, Tübinger Zeitschrift f. Theologie, 1839, Heft II, S. 66.

[5]) Harnack, Dogmengeschichte, Bd. I, S. 436. — Beinahe wörtlich auch Loofs in der Realenzyklopädie, Bd. I, S. 44.

[6]) Harnack, Bd. II, S. 429, Anmkg. 2.

Ebenso wurde zum Stein des Anstoßes vor dem Forum der Kritik der zweite in der Ratramnischen Schrift — wenn auch nur indirekt — insofern eine maßgebende Rolle spielende Terminus »veritas«, als der Verfasser behauptet, daß die Präsenz des Leibes und Blutes Jesu Christi in der Eucharistie nicht als eine »in veritate« sich vollziehende zu betrachten sei. Auch von diesem Begriff wird in der Einleitung gleichwie von »figura« eine genetische Definition gegeben. Unter »veritas« versteht Ratramnus die offensichtliche Darstellung eines Dinges, das durch keinerlei Hülle oder Schleier verdeckt wird, sondern auch nach außen hin durch die ihm selbst eigenen, offenkundigen, natürlichen Bezeichnungen bestimmt, in die Erscheinung tritt.[1])

Während also bei der figura das betreffende Objekt »nicht in seiner eigenen Daseinsweise unseren Sinnen sich präsentiert«[2]), sondern unter einer ihm an und für sich fremden Hülle, ist gerade das Fehlen dieser letzteren das spezifische Charakteristikum der veritas. Wo eine veritas vorhanden ist, da gibt es kein velamen, keine obvelatio, keine Verhüllung oder Verschleierung. Und in diesem Sinne, aber auch nur in diesem Sinne, ist die veritas als das Gegenteil zu betrachten von figura[3]) oder mysterium[4]); beide schließen sich gegenseitig aus und können veritas und figura nicht zugleich bei einem und demselben Objekte vorhanden sein. Alles an der veritas ist demonstratio, manifestatio, significatio, und zwar keine schlechthinnige, als welche schließlich auch jede Symbolisierung oder figürliche Erklärung bezeichnet werden kann, sondern der Nachdruck ist zu legen auf die

---

[1]) Cap. 8: »Veritas vero est rei manifesta demonstratio, nullis umbrarum imaginibus obvelatae, sed puris et apertis, utque planius eloquamur, naturalibus significationibus insinuatae.«

[2]) Cap. 15: »Quod non esse secundum propriam essentiam cernuntur.«

[3]) Z. B. Cap. 2: »Quod nulla sub figura, nulla sub obvelatione fiat, ed ipsius veritatis nuda manifestatione peragatur.« Cap. 14: »Qui nihil hic figurate volunt accipere, sed totum in veritatis simplicitate consistere.« Cap. 32: »Non in figura, sed in veritate ista fieri.«

[4]) Cap. 5: »In mysterio fiat an in veritate« oder cap. 57.

sie hauptsächlich charakterisierenden Epitheta: »Nuda, manifesta, pura et aperta« [1]), so daß die Sache selbst wahrgenommen wird in ihrer nackten, unverhüllten, offensichtlichen oder sinnenfälligen Daseinsweise.

Als eine solche veritas führt der Verfasser schon gleich im Anschluß an die oben gegebene Definition zur praktischen Illustrierung derselben durch ein Exempel Jesus Christus an, »so wie er von der Jungfrau geboren worden, gelitten hat, gekreuzigt und begraben wurde«. Wir konnten überhaupt unter den mehr als vierzig Stellen, an denen Ratramnus die termini »veritas, verus, vere« gebraucht zur Bezeichnung einer gemeinsinnlichen, unverhüllten Wirklichkeit im Gegensatze zu »figura«, »sacramentum« [2]) und »mysterium« [3]) etliche dreißig zählen [4]), an denen speziell entweder der historische Christus oder der nach kapharnaitischer Anschauung vermeintlich gerade so sinnenfällige, eucharistische [5]) Leib als ein »wahrer« im Sinne des Autors charakterisiert werden soll. So z. B. sagt er in Kapitel 69: »Jenes Blut, das aus der Seite sich ergoß, zeigte äußerlich nicht etwas anderes als es innerlich verbarg« und fügt dann ostentativ bei: »Wahres (sinnenfälliges) Blut floß daher aus dem wahren (sinnenfälligen) Körper.« [6]) Anderswo ebenso deutlich von dem irdischen Christus sprechend erklärt er mit Emphase die Sichtbarkeit und Greifbarkeit desselben als den eigentlichen Grund, um dessentwillen er ein »wahrer« genannt werden dürfe. »Der Leib, welchen er annahm aus Maria der

[1]) Cap. 2, 5, 8.

[2]) Cap. 57 wird die Eucharistie, quae sumitur in sacramento, als das sacramentum carnis dem historisch-sinnenfälligen Leibe, der veritas carnis, gegenübergestellt.

[3]) Cap. 21 veritas auch im Gegensatze zu imago, der figürlichen Bedeutung der alttestamentlichen Vorbilder.

[4]) Boileau spricht bei Migne CXXI, 116 in ersterer Hinsicht genau von 40, 42 und dann wieder vom zweiten Gesichtspunkt aus von 33 Fällen, was aber nicht ganz zutrifft, da einige Stellen mehr gezählt werden können.

[5]) Z. B. Cap. 2, 5, 11.

[6]) Cap. 69: »Sanguis illius de latere manans, non aliud apparebat exterius et aliud interius obvelabat; verus itaque sanguis de vero corpore profluebat.«

Jungfrau, welcher litt, welcher begraben wurde und auferstand, war unter allen Umständen ein wahrer Leib, d. h.: er blieb sichtbar und greifbar.«[1]) »Denn er war aus Nerven und Bein zusammengesetzt und so durch die Umrisse der einzelnen Glieder erkenntlich .... weil er existierte als das wahre Fleisch eines wahren Menschen.«[2]) Ein »wahrer« Leib ist aber auch in seiner Qualität als sichtbarer, als ein in seiner eigenen Daseinsweise sich manifestierender[3]), der bereits im Himmel verherrlichte Leib Christi, den wir dereinst in unverhüllter Wirklichkeit schauen werden[4]) im Unterschied vom eucharistischen, der in seiner Verhüllung das Unterpfand des zukünftigen himmlischen wahren Leibes darstellt.[5])

Bei einer solch klaren Fixierung und Prädizierung des Terminus »veritas« von seiten unseres Autors sollte unter vorurteilslosen Männern doch kein Zweifel mehr möglich sein, was Ratramnus eigentlich sagen will, wenn er erklärt, der Leib Christi sei nicht »in veritate« in der Eucharistie gegenwärtig und werde auch nicht »in veritate« täglich in der Kirche geopfert. An allen diesen Stellen soll augenscheinlich aufs schärfste die Charakterisierung der eucharistischen Präsenz und Opferung als einer gemeinsinnlichen, als einer sinnenfälligen zurückgewiesen werden; keineswegs aber soll die Realität der Eucharistie als des wahren Leibes und Blutes Christi absolut geleugnet werden, wie dies die unmittelbare Folgerung aller jener sein muß, die mit den ersten calvinistischen Herausgebern und Interpreten des Ratramnischen Buches unter völliger Verkennung von dessen authentischem

---

[1]) Cap. 62: »Corpus, quod sumpsit de Maria Virgine, quod passum, quod sepultum est, quod ressurexit, corpus utique verum fuit; id est quod visibile atque palpabile manebat.«

[2]) Cap. 72: Quia vera caro veri hominis existebat.«

[3]) Cap. 88: »Per ipsius rei manifestationem.«

[4]) Cap. 86: »In futuro per manifestationem reveletur.«

[5]) Cap. 88: »Quapropter corpus et sanguis, quod in Ecclesia geritur, differt ab illo corpore et sanguine, quod in Christi corpore iam glorificatum cognoscitur. Et hoc corpus pignus est et species; illud vero ipsa veritas.«

Sprachgebrauche »veritas« im Sinne von »realitas«, »Wirklichkeit schlechthin« nahmen. Man scheute sogar nicht davor zurück, in den folgenden Editionen und Übersetzungen »in veritate« mit »in realitate« oder »realiter« wiederzugeben[1], so daß das durch Falsifikation erlangte »nicht wirklich« dem modernen, oben schon mit »figura« verbundenen Begriffe »figürlich, symbolisch« gleichkam und dies, obwohl »realitas, die schlechthinnige Wirklichkeit, erst nach Berengar in der Scholastik im Gegensatze zu figura[2]) angewendet wird.«[3]) Damit hatte man es zu stande gebracht, daß auch der Terminus »veritas«, welcher in der von Ratramnus ihm zuerkannten Bedeutung absolut nicht die realistischen Tendenzen der Schrift gefährdete, gleich »figura« zu Gunsten einer hineininterpretierten, modern-symbolischen Abendmahlsauffassung ins Feld geführt werden konnte.

Gegen diese unberechtigte, jeder gesunden Hermeneutik Hohn sprechende Interpretationsmethode hatten bereits Mabillon[4]) und Boileau[5]) energisch in längeren Ausführungen Verwahrung eingelegt und insbesondere die katholische Orthodoxie von vier hervorragenden Texten unseres Buches verteidigt, in denen vor allem die Calvinisten eine Identität zwischen realitas und dem Ratramnischen »veritas oder manifestatio« ausgesprochen sehen wollten. Aber trotzdem blieb man bis zum heutigen Tage fast durchwegs von seiten der Akatholiken[6]) an dem calvinistischen Standpunkt eines

---

[1]) Cf. Mabillon, Act. S.S., Saec. IV, P. II, n. 96.

[2]) Den besten Beweis hierfür bietet uns Paschasius, der veritas im Sinne von realitas gebraucht, deshalb veritas und figura nicht in Widerspruch zueinander stehen, sondern beide in einem und demselben Objekte zugleich vorhanden sein läßt, wie er z. B. von der Eucharistie sagt, »daß sie mit Recht zugleich veritas und figura genannt werden könne«. (De corpore etc. cap. IV, 2, Migne CXX, 1278.)

[3]) Bach, S. 197.

[4]) Act. S.S., Saec. IV, P. II, n. 96 sq.

[5]) Migne CXXI, p. 119 sq.

[6]) Nur wenige Protestanten begegneten uns, die unsere Erklärung des »Ratramnischen veritas« teilen; so Harnack, S. 295: »Dem Ratramnus ist veritas das konkrete, sinnenfällige Sein«; Steitz in der Realenzyklop., Bd. XII, S. 539: »Unverhülltes, den Sinnen wahrnehmbares und erfaßbares,

Aubertin[1]) und Basnage[2]) haften. Wenn letzterer die auch von uns gegebene Interpretation des Wortes »veritas« »eine fast unbegreifliche Verblendung[3])« nennt, und mit Emphase die Frage aufwirft: »Wo findet man einen ähnlichen Gebrauch dieses Terminus?«[4]), so hätte er sich schon bei Lanfrank die Antwort holen können, der schreibt: »Man findet oft in theologischen Traktaten veritas anstatt manifestatio.«[5])

Wie und warum kommt nun Ratramnus überhaupt dazu, im Unterschiede von seinen Zeitgenossen[6]), einem Paschasius

also konkretes Sein«; Rückert, S. 539, 541: »Die offene, sinnenklare Wirklichkeit«; Schnappinger, S. 110; Dietrich in der Zeitschrift f. histor. Theol. 1855, S. 578. Doch haben bloß die beiden letzteren die Konsequenzen gezogen und suchen den katholischen Intentionen des Ratramnus gerecht zu werden.

[1]) l. c. p. 930.

[2]) l. c. p. 39 und 935.

[3]) »Aveuglement presque inconcevable.«

[4]) »Où trouve-t-on un usage semblable du terme de vérité?«

[5]) Lanfranc, De corp. cap. XX: »Veritas enim pro manifestatione in sacris saepe literis invenitur.«

[6]) Paschasius gebraucht »veritas« in der Bedeutung von Wirklichkeit, Realität schlechthin, mag dieselbe von den Sinnen wahrgenommen werden oder nicht, so daß wir das eine Mal die materielle, das andere Mal die nicht materielle Wirklichkeit des Leibes Christi darunter verstehen müssen. Überall jedoch, wo er die veritas der figura gegenüberstellt, hat er die nicht sinnenfällige Realität im Auge, die eben nichtsdestoweniger als geistige Wirklichkeit eine wahre und eigentliche Realität bleibt und ganz gut neben der figura in einem und demselben Objekte bestehen kann. »Mit Recht darf also die Eucharistie figura und veritas zugleich genannt werden.« Denn veritas ist, »quidquid de hoc mysterio interius recte intelligitur aut creditur.« (Cap. IV, 2, cf. cap. II, 2 etc.) Wenn er gleich darauf (cap. IV, 3) schreibt: »Vera utique Christi caro, quae crucifixa est et sepulta«, so ist offenbar hier eine materiell-sinnliche Wirklichkeit gemeint, die er zwar sonst gewöhnlich mit »natura« oder mit »naturaliter« bezeichnet. (Vgl. Bach, S. 175; Harnack, S. 289, Anmkg. 1.) Auch dem Rabanus Maurus bedeutet »veritas« Wirklichkeit, Realität überhaupt, wie dies schon aus dem Beginn seines Briefes an Abt Egilo hervorgeht: »Quod corpus et sanguis Domini vera sit caro, verusque sit sanguis, unusquisque debet credere, nosse, tenere, confiteri pariter et incunctanter asserere fidelis . . . . Hoc ergo profecto fidelissime confirmo et addo: quod sicut veritas est Christus et verus agnus Dei, qui quotidie pro vita mundi mystice immolatur, ita procul dubio ex pane vera caro et ex vino verus sanguis eius consecratione Spiritus sancti potentialiter

Radbertus, Rabanus Maurus, Remigius von Auxerre u. s. w., mit so großer Vorliebe speziell die sinnenfällige, materielle Realität »veritas« zu nennen, so daß er — man könnte fast sagen — jedesmal, namentlich gerade dann, wenn er veritas gebraucht im Gegensatze zu figura, dem ersteren Terminus obige Bedeutung zuerkennt?[1]) Dies die weitere Frage, die noch einer befriedigenden Lösung harrt.

Bach[2]) glaubt die Unterscheidung zwischen veritas in der Bedeutung von Realität überhaupt und veritas als einer sinnenfälligen, handgreiflichen Wirklichkeit auf einen Gegensatz zwischen »dem philosophischen oder theologisch-wissenschaftlichen Sprachgebrauch und dem des gemeinen Lebens, der vulgären Sinnesanschauung« zurückführen zu sollen. Nach ersterem Sprachgebrauche betrachte die Philosophie seit den ältesten Zeiten und die Theologie das Wirkliche schlechthin, namentlich die

creatur.« (Mabillon, Act. S.S., Saec. IV, P. II, p. 592.) Ähnlich schreibt Remigius von Auxerre: »Sed cum mysterium sit, quod aliud significat, si in veritate corpus Christi est, quare appellatur mysterium? Propterea utique, quia post consecrationem aliud est, aliud videtur. Videtur siquidem panis et vinum, sed in veritate corpus Christi est et sanguis. Consulens ergo omnipotens Deus infirmitati nostrae, qui usum non habemus, comedere carnem crudam et sanguinem bibere facit, ut pristina remaneant forma illa duo munera et sit in veritate corpus Christi et sanguis, sicut ipse ait.« (Expositio de celebratione missae. Bibl. max. Lugd. tom. XVI, 957.)

[1]) NB. Dies der Punkt, durch welchen Ratramnus in kontradiktorischen Gegensatz tritt zu Paschasius, der, wie bereits erwähnt, in solchem Falle jedesmal »veritas« im Sinne von nichtsinnenfälliger Realität nimmt. (Ernst, S. 121.) Doch ist nicht zu leugnen, daß in der Schrift des Ratramnus »verus, vere« sowohl wie »veritas« äquivok auch in der Bedeutung von »wahrhaft, wirklich« überhaupt, d. h. im Sinne »einer schlechthinnigen Wirklichkeit« vorkommt. Wir konnten sechs Belegstellen hierfür vorfinden (Boileau, Migne CXXI, 116, zählt deren bloß fünf), nämlich in Cap. 30, 49, 57, 77, 83, 84, in denen die drei genannten Termini gebraucht werden, um mit Emphase die unsichtbare Realität des eucharistischen Leibes recht kräftig hervorzuheben. Nur an zweien dieser Texte wird ähnlich wie bei Paschasius der unsichtbare, geistige, aber trotzdem reale Inhalt der Eucharistie, als veritas gegenübergestellt den sichtbaren äußeren Gestalten, der imago oder figura. Cap. 77: »Exterius igitur quod apparet, non est ipsa res, sed imago rei; mente vero quod sentitur et intelligitur, veritas rei.« Cap. 84: »Et modus iste in figura est et imagine, ut veritas res ipsa sentiatur.«

[2]) A. a. O. S. 174, 175.

nichtsinnliche, geistige Wirklichkeit zugleich als das Wahre, letzteres genommen in der Grundbedeutung von Wahrhaftigkeit, während populär den Sinnen gegenüber das Sinnliche, Körperliche das Wahre, folglich auch das Wirkliche und wahrhaft Seiende sei. Darnach hätten also Ratramnus und Karl der Kahle sich einfach der vulgären Sinnesanschauung und dem populären Sprachgebrauch anbequemt, eine Erklärung, die keineswegs befriedigen kann, wenn man bedenkt, daß unser Autor schon gleich bei Beginn seiner Abhandlung seinen Standpunkt echt wissenschaftlich in einer logischen Definition des Begriffes »veritas« präzisiert und daß ebenso in dem nämlichen Sinne »veritas« von den zeitgenössischen oder späteren, einer mehr rohsinnlichen, kapharnaitischen Abendmahlsauffassung huldigenden Theologen selbst[1]) oder zu deren wissenschaftlicher Widerlegung gebraucht wird. Wir glauben deshalb einen tieferen, wissenschaftlichen Grund für die durchaus maßgebende und grundlegende Anwendung des Terminus »veritas« in der fraglichen Bedeutung bei Ratramnus, zumal wenn wir dessen hervorragende und allgemein gerühmte dialektische Schulung in Betracht ziehen, voraussetzen zu müssen.

Mit Ausnahme des einen Skotus, des Philosophen κατ' ἐξοχήν, werden wir bei keinem der Schriftsteller des IX. Jahrhunderts auch nur annähernd ein abgeschlossenes philosophisches System finden, wohl aber begegnen uns bei den meisten, so weit die nur dürftig vorhandenen Quellen[2]) es gestatteten, häufige Anklänge an den einen oder den anderen der beiden Heroen der antik-griechischen Philosophie, Plato oder Aristoteles. Die Abhängigkeit des beginnenden Mittelalters von der Patristik, vornehmlich von Augustinus, der gleich den übrigen Vätern mit Vorliebe Plato sich zuneigte, läßt es begreiflich erscheinen, daß auch bei der sich regenden Geistesarbeit der Karolingischen Renaissance platonische Gedanken vorherrschend waren.[3])

[1]) Vgl. oben Cap. IV, namentlich Abt Abbaudus und die von Humbert dem Berengar vorgelegte Abschwörungsformel.

[2]) Dieselben haben wir in Kapitel I, S. 55 ff., einzeln aufgezählt.

[3]) Siehe hierüber Kaulich, S. 64; Zobl, S. 272; Willmann, Geschichte des Idealismus, Bd. II, S. 338: »Der erste Zeitraum der Scholastik, vom

wobei ein Skotus Erigena teils durch Reproduktion, teils durch selbständige Weiterbildung der Lehre des pseudodionysianischen Neuplatonismus die platonische Geistesrichtung geradezu auf den Leuchter stellte.

Wenn nun Ratramnus in seiner Definition unter »veritas« die sinnlichen Dinge versteht, insofern dieselben völlig in ihrer eigenen Daseinsweise in die äußere Erscheinung treten, so hat er dabei offenbar von empiristischen Gesichtspunkten ausgehend die individuelle Bestimmtheit der Einzelobjekte im Auge und stellt sich damit in Widerspruch zur entgegengesetzten platonischen Grundanschauung, die ganz besonders auch bezüglich dieser Frage unter den zeitgenössischen Theologen Wurzel gefaßt haben mußte, da von dem Timäus in der Übersetzung des Chalcidius gerade jener Abschnitt überliefert worden war, welcher die Ideenlehre Platos enthielt.[1]) Diese gipfelt in dem Satze: Nicht das Sinnliche, nicht das Einzelding, sondern das Allgemeine ist das wahrhaft Seiende, also das Unsinnliche, das Übersinnliche, so daß schlechthin uneingeschränkte und volle Realität einzig und allein der Idee des Seins, der Gottheit, zukommt. Die äußere Erscheinungswelt jedoch, die Körperwelt, so aufdringlich sie auch unseren Sinnen entgegentritt, ist das Gegenteil von veritas, ist nichts anderes als haltloser Schein und kann höchstens auf eine »sogenannte« Realität Anspruch erheben durch Teilnahme[2]) an den übersinnlichen Ideen.

Stellen wir dem gegenüber, daß der Ausgangspunkt der Aristotelischen Spekulation nicht wie bei Plato die jenseitige

IX. bis Mitte des XII. Jahrhunderts reichend, wird durch das Vorwiegen eines durch Augustinus vermittelten Platonismus charakterisiert.« Es sei daran erinnert, wie z. B. schon bei Alkuin der Einfluß Platos sich bemerkbar macht, namentlich in »De ratione animae«, die unter allen Schriften Alkuins den meisten philosophischen Gehalt aufweist. Gleich Plato, dessen Auffassung Augustinus weiter fortgepflanzt hatte, spricht auch Alkuin von einer dreifachen Fähigkeit der Seele: »Triplex est enim animae, ut philosophi volunt, natura: est in ea quaedam pars concupiscibilis, alia rationabilis, tertia irrascibilis« (cap. 3).

[1]) So zitiert z. B. Skotus Erigena den Timäus sechsmal; die einzelnen Stellen sind angeführt bei Hauréau, p. 92.

[2]) κοινωνία, μέθεξις.

Region des Intelligiblen, des Übersinnlichen ist, sondern die diesseitige, sensible Welt, daß also nach Aristoteles alle unsere Erkenntnis auf der sinnlichen Grundlage empiristischer Erfahrung beruht, indem das Allgemeine nicht als solches eine Sonderexistenz besitzt, vielmehr überall nur innerhalb der Einzeldinge als individuelle Bestimmtheit subsistiert, demnach bloß das Einzelding als ein wirklich Seiendes eigentliche Realität aufweisen kann, — so liegt es unseres Erachtens auf der Hand, daß in der so auffallend empiristischen Auffassung des Begriffes »veritas« von seiten des Ratramnus Aristotelische Grundgedanken zur Geltung gebracht, respektive in den Vordergrund gestellt werden sollen gegenüber dem vorherrschenden Platonismus. Es dünkt uns dies von vornherein schon um dessentwillen um so wahrscheinlicher zu sein, einmal wegen der Abhängigkeit unseres Autors von Isidor,[1]) welch letzterer in seinen Etymologieen neben vielen anderen Schriftstellern bekanntlich insbesondere die Kenntnis des Aristoteles [2]) dem Mittelalter überlieferte. Sodann zeigt Ratramnus nicht nur in seiner dialektischen Schulung überhaupt ein gediegenes Studium der aristotelisch-logischen Formeln, es begegnen uns bei ihm auch sonst noch spezielle Anklänge an den Stagiriten, wie z. B. die bereits erwähnte Unterscheidung in drei Verwandlungsarten fast wörtlich der pseudoaugustinischen Übersetzung der aristotelischen Kategorieen entnommen ist.[3])

---

[1]) Bekanntlich hat Ratramnus auch die Fassung des Sakramentsbegriffes wortwörtlich dem Isidor von Sevilla entlehnt.

[2]) Cf. z. B. Etymol. lib. II, cap. XXV und XXVI: »Über die Isagoge des Porphyrius und über die Kategorieen des Aristoteles.« (Migne LXXXII, 142—145.) Wenn Hauréau, p. 111, sagt: »Isidore de Séville semble, en effet, avoir eu plus de penchant vers ce parti — d'Aristote — que vers celui de Platon«, so geht dies doch zu weit, da von einer klar bewußten, subjektiven Stellungnahme des Isidor nicht die Rede sein kann.

[3]) Bei Ratramnus, De corp. et sang. Dom., cap. 12, heißt es: »Omnis enim permutatio aut ex eo, quod non est in id, quod est, perficitur; aut ex eo, quod est, in id, quod non est; aut ex eo, quod est in id, quod est.« Bei Pseudo-Augustinus, Categoriae decem ex Aristotele decerptae, cap. XXI de Motu: »Omnis immutatio, quae μεταβολή graece est, fit tribus modis: aut ex non subiecto in subiectum ut est ortus vel nativitas, quam Graeci γένεσιν

Und so glauben wir auch die Ratramnische Fassung und Verwertung des Begriffes »veritas« auf Pseudo-Augustinus[1]) als auf die direkte Quelle zurückführen zu müssen, indem unser Autor dortselbst von der aristotelischen Kategorie »Substanz« zwei Definitionen vorfand, laut deren unter eigentlicher und erster Substanz das einzelne, sinnlich wahrnehmbare Individuum zu verstehen ist.[2]) Ratramnus hat die aristotelische Definition sich nicht völlig angeeignet, dieselbe vielmehr gewissermaßen bloß gestreift, aber auch keine extremen Konsequenzen daraus gezogen, wie dies — was wir jetzt schon feststellen wollen — bei den bereits von nominalistischen Tendenzen angekränkelten Vertretern einer rohsinnlichen, kapharnaitischen Abendmahlsauffassung und noch mehr bei Berengar der Fall war. Unser Autor nahm davon nur das an, was ihm gerade gute Dienste zu leisten schien und kam zu seiner Begriffsbestimmung durch Umbiegung des Terminus »erste Substanz« in »veritas« und durch stärkere, ja ausschließliche Betonung des empiristischen Momentes vor dem individualistischen.

---

vocant; aut ex subiecto in non subiectum, ut est interitus vel corruptio, quam φϑοράν Graeci dixerunt; aut ex subiecto in subiectum, ut est motus, qui graece κίνησις dicitur. Sed et ipse motus tres species habet: id est incrementum, imminutionem, commutationem qualitatis sive loci . . . . . Verum hunc ordinem, quem nos in praesenti, quasi discrepantes ab eo libro, qui categoriarum dicitur, diligenti examinatione digessimus, ipse quoque Aristoteles in naturalium libris exposuit.« (Migne XXXII, p. 1439.) — Cf. Boethius in Categorias Aristotelis, lib. IV. (Migne LXIV, 289, 290.) Auch die von Pseudo-Augustinus beigefügten Beispiele und Subdistinktionen finden sich fast wörtlich bei Ratramnus im weiteren Verlaufe von cap. XII und XIII.

[1]) Wie sehr Pseudo-Augustinus im IX. Jahrhundert benutzt wurde, bezeugen z. B. schon die Schriften Alkuins (siehe hierüber Prantl, Bd. II, S. 17; Kaulich. S. 56) oder die später noch zu erwähnenden Glossen des Mönches Heiricus zu den zehn Kategorieen.

[2]) Pseudo-Augustinus, Categ. dec. cap. V, Migne XXXII, p. 1423: »Et id, quod dignoscitur sensibus, iam dici οὐσίαν.« Cap. IX, p. 1426, heißt es betreffs der substantia prima: »Est igitur οὐσία proprie et principaliter dicta, quae neque in subiecto est, neque de subiecto significatur, ut est hic homo vel hic equus.« Dieselbe aristotelische Definition konnte Ratramnus auch bei Boethius (Comment. in Categ. Aristotelis, lib. I, Migne LXIV, 181—202) gelesen haben.

Dabei hatte er aber keineswegs, unterstützt durch das von den Theologen [1]) seit Augustinus angenommene Prinzip, daß der Glaube die Grundlage, respektive die Voraussetzung für jede vernünftig-wissenschaftliche Erkenntnis der religiösen Wahrheiten sein müsse,[2]) das Verständnis für eine intelligible Realität, für eine nicht sinnliche Substanz, als welche er auch den unsichtbaren Inhalt der Eucharistie betrachtet, verloren. Er bezeichnet denselben, obwohl nicht in seiner eigenen Daseinsweise sinnlich wahrnehmbar, an zwei Stellen ebenfalls als »veritas«,[3]) sonst bisweilen gerade mit Rücksicht auf die Notwendigkeit einer geistigen Erfassung als »substantia«.[4]) Auch Aristoteles hatte von einer sogenannten »zweiten Substanz«[5]) gesprochen, der zwar an sich keine eigentliche Realität zukomme, die aber als das nicht sinnliche Allgemeine und Wahre der Gegenstand unserer intellektuellen Erkenntnis sei, indem die erste Substanz, das Einzelding, wenn auch sinnlich wahrnehmbar, so doch nicht als solches geistig erfaßt und gewußt werden könne.

Im Gegensatze zu Ratramnus machte sich sowohl in der von ihm bekämpften rohsinnlichen, mittelalterlichen kapharnaitischen Abendmahlsauffassung, die zum Teil in wissenschaftlichem Gewande auftrat, wie bei Berengar eine die aristotelisch-empiristischen Grundgedanken bis zur äußersten Konsequenz verfolgende nominalistische Übertreibung geltend, und zwar bei beiden teilweise von verschiedenen Prämissen [6]) aus und darum auch mit entgegengesetztem Resultate. Denn überall, wo uns im Mittelalter eine extrem empiristische Denkweise begegnet, dürfen und müssen wir auf das Vorhandensein einer mehr oder minder bewußten und entwickelten

---

[1]) Vgl. besonders Paschasius Radbertus, De fide, spe et caritate lib. 1, c. 8.

[2]) Siehe z. B. De corp. et sang. Dom., cap. 93, Migne CXXI, 167.

[3]) Cap. 77 et 84.

[4]) Z. B. Cap. 30, 49 etc.

[5]) Pseudo-Augustinus, Categ. dec., cap. IX, Migne. l. c.: »Secundae dicuntur usiae, genus et species, id est animal et homo.«

[6]) Der Untersatz ist bei beiden Folgerungen, wie wir nachher sehen werden, verschieden.

nominalistischen Tendenz schließen. Ist doch »der Nominalismus wesentlich Empirismus«.[1]) Wenn nämlich die allgemeinen Begriffe, wie die Nominalisten prädizieren, gar keinen eigenen Inhalt haben, der einem objektiv Gegebenen entspricht, so ist damit gesagt, daß wir an das intelligible Wesen der Dinge mit unserem Denken gar nicht herankommen können, daß wir in all unserem Erkennen bei der äußeren Erscheinung stehen bleiben müssen, und daß daher eine eigentliche intellektuelle Erkenntnis, die von der sinnlichen wesentlich verschieden wäre, für uns gar nicht möglich ist. Welche Gefahren ein solch falscher empiristischer Standpunkt für die wissenschaftliche Behandlung der christlichen Glaubenslehren in sich birgt, hat insbesondere der bedeutendste mittelalterliche Gegner des Nominalismus, der hl. Anselm,[2]) ausgesprochen, indem er in seiner Erwiderung gerade auf dieses Moment das Hauptgewicht verlegte. »Denn da dann der Verstand nur Empirisches erkennt und demselben keine höhere, ideale Seite abzugewinnen vermag, so wird er auch die geoffenbarten Wahrheiten nach der Analogie des Empirischen denken und sie der empirischen Anschauungsweise, in welcher er sich bewegt, anzupassen suchen.«[3]) Beweis dafür sind schon die ältesten Vertreter einer nominalistischen Denkweise, die Stoiker, welche »konsequentermaßen auch das Göttliche aus dem Bereiche des Übersinnlichen in den Kreis der Sinnlichkeit herabzogen«;[4]) Beweis dafür sind unseres Erachtens ferner die sogenannten Kapharnaiten des beginnenden Mittelalters mit ihrer die Eucharistie völlig in den Bereich der Empirie hereinzerrenden Tendenz.

Da nämlich als völlig erwiesen feststeht,[5]) daß bereits im IX. Jahrhundert infolge der Beschäftigung mit Augusti-

[1]) Stöckl, Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Bd. I, S. 137.

[2]) De fide Trinit., cap. 2, 3.

[3]) Stöckl, ebendaselbst, S. 138.

[4]) Stöckl, Nominalismus und Realismus etc., S. 20.

[5]) Ausführlich handeln hierüber: Prantl, Bd. II, S. 8—47; Hauréau t. I, p. 90—207; Kaulich, S. 226—245; H. O. Köhler, S. 9—15; Stöckl, Geschichte der Philosophie des Mittelalters, S. 128—131; Löwe, S. 32—43; Cousin, Ouvrages inédits d'Abélard, p. LVI—LXXXVI und Fragments

nus,[1]) Porphyrius, Boethius, Pseudo-Augustinus in weiteren theologischen Kreisen sich teils realistische, teils nominalistische[2]) Grundanschauungen breit machten, ja daß man sogar Kenntnis zeigte von dem an sich so schwierigen realistisch-nominalistischen Hauptproblem des Mittelalters über die Realität der Universalien,[3]) — allerdings ohne jegliche Klar-

de philosophie du moyen âge, p. 62—96; Überweg-Heinze, Bd. II, S. 158 ff.; Ritter, VII. Teil, S. 189 ff.

[1]) Ritter, Geschichte der Philosophie, Bd. VII, S. 104: »Seine Lehren beruhten in wesentlichen Punkten auf der Lehre von der Realität der allgemeinen Begriffe.«

[2]) Vielleicht waren letztere auch direkt übermittelt worden durch die dem Stoicismus huldigenden Schriften des Cicero und Seneca, welche dem beginnenden Mittelalter nicht unbekannt waren. (Vgl. Köhler, Realismus und Nominalismus, S. 7.)

[3]) So findet sich die Behandlung des Universalienproblems schon angebahnt bei Alkuin, der vollständig abhängig von Pseudo-Augustinus (Categ. decem, c. III und Princip. Dial., c. V) genau unterscheidet zwischen Gegenstand, dem Begriffe davon und dem den letzteren ausdrückenden Worte (De grammat. et Ep. 123). Wir möchten nicht behaupten, wie manche tun, daß Fredegisus, der Schüler Alkuins und sein Nachfolger als Abt von Tours, bewußtermaßen den extremsten Realismus vertreten wollte, wenn er in seiner bekannten Schrift (Epistola de nihilo et tenebris, Miscel. Baluzii, t. I, p. 404 sq.) das Nichts nicht für einen leeren Namen ansah, sondern nach dem echt realistischen Grundsatze, daß jeder Name und jeder Begriff etwas Reales bedeute, auch dem Nichts eine Realität zuerkannte. Ähnliches wird sodann auch von der Finsternis ausgesprochen. Wenn er im Anschluß daran die Finsternis als Substanz für körperlich, sinnlich erklärt, da jede Substanz körperlich, sinnlich sei, so offenbart sich hierin hinwiederum ein peripatetisches Element. Es ist also Fredegisus ein Beweis dafür, wie platonische und aristotelische Gedanken von einem und demselben Autor ohne Konsequenz und kritiklos aufgegriffen und verwertet wurden. Etwas näher kommt dem Universalienproblem Paschasius Radbertus, bei dem der Satz sich findet, daß die Vernunft sich über die körperlichen Gestalten erhebt und das Allgemeine erfaßt, so daß beide voneinander getrennt erscheinen; ob auch realiter oder bloß durch Abstraktion von seiten unseres Denkens, wird von Paschasius nicht ausgesprochen. (De fide, spe et caritate, lib. I, cap. 8, 2; Migne CXX, 1408.) Anders gestaltete sich die Behandlung dieser schwierigen Frage bei dem Philosophen des IX. Jahrhunderts κατ' ἐξοχήν, bei Skotus Erigena, welcher dem ganzen Problem ein wirklich tieferes Verständnis entgegenbringt. Sein Standpunkt ist der des extremsten Realismus. Galten ihm doch die Ideen nicht bloß von Gattungen und Arten, sondern auch von den Individuen, in

heit und Schärfe in Unterscheidung und Begründung, ohne wirkliche Folgerichtigkeit und eigentlichen Parteieifer — so

sich organisiert für die eigentlichen Substanzen, für die wahren, ewigen, dem göttlichen Logos immanenten Wesenheiten, so daß also nur das Allgemeine als das wahre, objektive Realität beanspruchende Sein, alles Körperliche, sinnlich Wahrnehmbare aber als etwas rein Accidentelles zu betrachten ist. (Cf. bes. De divis. nat. lib. I, 25, 26, 49, 52, 62; II, 26; III 27, 28 etc.) Aber mit diesem »extravaganten Realismus verbindet sich« wie Prantl sagt, »ein dialektisches Motiv, welches uns dadurch von größtem Belange zu sein scheint, daß wir in demselben die ersten Umrisse des scholastischen Nominalismus erblicken.« (Bd. II, S. 22, 36, 37.)

Wir möchten jedoch, was bisweilen geschieht, weniger die Schriften des britischen Hofphilosophen als den treibenden Faktor für die fernere Behandlung des Universalienproblems im IX. Jahrhundert betrachten, da bekanntlich Skotus auf seine Zeitgenossen mit Ausnahme des Remigius von Auxerre keineswegs einen weitgehenden Einfluß ausübte; vielmehr ist die wahre, direkte Quelle, von der offenbar auch Skotus selbst bestimmt wurde, und auf welche Cousin (Ouvrages inédits d'Abélard, p. LVI sq., mit einigen Zusätzen und Verbesserungen wiederholt in Fragments de philosophie du moyen âge, p. 63 sq.) zuerst aufmerksam gemacht zu haben das große Verdienst hat, zu suchen in einer Stelle aus der Isagoge des Porphyrius. Am Schlusse seiner Vorrede erklärt nämlich dieser Interpret der Kategorien des Aristoteles, daß er auf die Beantwortung der Fragen über die Gattungen und Arten nicht eingehen werde, da sie höchst tiefsinniger Natur seien und eine zu ausgedehnte Erörterung erfordern würden. Zugleich läßt seine detaillierte und präzise Formulierung jener Fragen die Hauptrichtungen erkennen, in denen die Kontroverse sich bewegen sollte. Es handle sich nämlich darum, ob die Gattungen und Arten an sich subsistierende Wesenheiten oder bloße Gedankendinge, und wenn subsistierend, ob sie körperlich oder unkörperlich seien, endlich ob sie in den sinnfälligen Dingen oder außer denselben gesondert existierten. (»Mox de generibus et speciebus illud quidem sive subsistant sive in solis nudis intellectibus posita sint, sive subsistentia corporalia sint an incorporalia, et utrum separata a sensibilibus an in sensibilibus posita; et circa haec consistentia dicere recusabo. Altissimum enim negotium est huiusmodi et maioris egens inquisitionis.« Boethius, Comment. in Isagoge Porphyrii, lib. I, Migne LXIV, 82.) »Bedenken wir nun«, bemerkt Prantl sehr treffend, »daß die Isagoge des Porphyrius schon am Anfange des Mittelalters das allgemeinst verbreitete Schulbuch war, welches als Vorbedingung zum Eintritt in die Logik galt, so ist es gewiß erklärlich, daß in allen Schulen der betreffende Lehrer um seiner selbst und um der Schüler willen etwas länger bei dieser entscheidenden Stelle verweilen mußte . . . . Und wenn die nähere Beantwortung der Frage, welche deutlichst den Gegensatz zwischen Platonismus und Ari-

glauben wir auf diesen, für manche bloß verschwommen in der Luft liegenden und meistens nur unklar geahnten Gegen-

stotelismus betrifft, von Porphyrius abgelehnt wird, so waren gerade hierdurch die tüchtigeren Lehrer veranlaßt, sich nach einer der beiden Richtungen zu entscheiden.« (Bd. II, S. 8, 9.) Eine Stütze und Handhabe fanden dieselben in den anderen meist gebräuchlichen Schulbüchern, in den zwei Kommentaren des Boethius zu Porphyrius und in Marcianus Capella, von denen die beiden ersteren mehr zur aristotelischen Anschauung neigten, der letztere den Gattungsbegriff ganz nominalistisch definierte als die Zusammenfassung vieler Arten durch einen Namen, während der ebenfalls fleißig benutzte Augustinus und Chalcidius in seiner Übersetzung des Platonischen Timäus einem strengen Realismus huldigten.

Daß auch tatsächlich bei der Verwertung und Kommentierung vorliegenden philosophischen Schulmaterials unter den Lehrern und Theologen des IX. Jahrhunderts die entgegengesetzten Meinungen zu Tage traten, bezeugt z. B. der Kommenar des Skotus Erigena zu Marcianus Capella, in dem er mehr die peripatetische Auffassung zu Wort kommen läßt. Ein zuerst durch Cousin (Fragments de philosophie, p. 84—88 et 245—252) veröffentlichter und auf Grund der handschriftlichen Überlieferung Rabanus Maurus zuerkannter Kommentar zur Isagoge des Porphyrius vertritt nominalistische Gedanken »bereits mit größerem Bewußtsein und in schärferer Form«. (Prantl, Bd. II, S. 38.) Von Heiric zu Auxerre fand ebenfalls Cousin (l. c. p. 89—96 et 252—262) in einem Manuskript von St. Germain kommentierende Glossen zu den »Decem Categoriae« des Pseudo-Augustinus. Der Entdecker hatte deren Abfassung zwar ins X. Jahrhundert verlegt; erst Hauréau (p. 185 sq.) stellte als Autor den Mönch Heiric fest, der ungefähr um 870 als Lehrer Bedeutung erlangt hatte. In diesen Glossen zeigt sich wieder eine weitere Steigerung des nominalistischen Standpunktes, ebenso in einem dem nämlichen Kodex von St. Germain entnommenen glossierenden Kommentar zur Isagoge des Porphyrius, dessen Verfasser sich den sonst unbekannten Namen »Jepa« beilegt. Hier tritt mit besonderer Schärfe der aristotelische Begriff der individuellen Substanz in den Vordergrund. Im Gegensatze zu seinem Lehrer erweist sich Heirics Schüler Remigius v. Auxerre in seinem Kommentare zu Marcianus Capella als einen ausgesprochenen Realisten, der selbst im Wortlaute mit den realistischen Äußerungen des Skotus Erigena übereinstimmt. Wenn schließlich in einer von Barach zu Wien vorgefundenen Marginalglosse eines Anonymus aus dem X. Jahrhundert zu den Kategorieen des Pseudo-Augustinus, der wieder völlig nominalistisch eine grundsätzliche Betonung der individuellen Substanz vertritt, während er das Allgemeine als ein bloß subjektiv Begriffliches betrachtet, die Rede ist von zwei förmlichen Parteien, den »moderni und antiqui« (siehe Barach, S. 14; Prantl, Bd. II, S. 44), so läßt diese Charakterisierung des X. Säculums wohl einen Rückschluß auf die mindestens vorbereitenden Verhältnisse des IX. Jahr-

satz[1]) auch die kapharnaitischen Bestrebungen zurückführen zu sollen. Wir erblicken in denselben, wie bereits erwähnt, eine sich dessen zwar nicht völlig bewußte extreme, zu nominalistischen Prinzipien überleitende Auffassung und Verwertung des aristotelischen Substanzbegriffes.[2]) Ist nämlich diesem zufolge nur das sinnlich Wahrnehmbare als das eigentliche Substantielle wahrhaft reell, so schloß man, wie es scheint, in mehr populärer als wissenschaftlicher Form, daß dann auch der eucharistische Leib, der doch allen Anhängern einer wirklichen Präsenz als ein wahrhaft Reales und Substantielles galt, ebenfalls seiner ganzen Seinsweise nach mit den ihm selbst eigenen, natürlichen Accidentien, in den Bereich der sinnlichen Wahrnehmung fallen müsse. Denn bei der nominalistischen Identifizierung des Begriffes der Substanz mit dem der sinnlichen, individuellen Existenz erhalten die Accidentien als individualisierende Bestimmungen eine für die betreffende Wesensqualität entscheidende Bedeutung und ist da selbstverständlich für das Vorhandensein einer der eigentlichen Substanz völlig fremden Spezies, wie dies laut unserer

hunderts zu. Es erscheint deshalb begreiflich, daß Prantl (S. 46, 47) am Schlusse seiner diesbezüglichen Ausführungen schreiben konnte: »Somit liegt bereits am Ende des IX. und am Anfang des X. Jahrhunderts jene ganze Parteispaltung vor uns, welche man in früherer Zeit erst dem Ende des XI. Jahrhunderts zuzuschreiben pflegte, und was das Prinzip betrifft, so haben Roscellinus, Wilhelm von Champeaux und selbst Abälard nichts Neues im Vergleiche mit den soeben erörterten Erscheinungen vorgebracht. Daß bei ihnen die Darlegung der Parteistellung reicher und einläßlicher sich gestaltete, ist sehr erklärlich, da ja der Streit in der Schule eben zwei Jahrhunderte vorher schon begonnen hatte.« Nur eines sei zu dieser Auslassung Prantls bemerkt, daß wir eine ausgesprochene Parteistellung für das IX. Jahrhundert noch nicht so sehr betont wissen möchten.

[1]) So schreibt Wulf in seinem sehr gediegenen, gründlichen Aufsatz (Archiv für Geschichte der Philosophie, 1896, S. 426, 437): »Die Gegner welche schon im IX. Jahrhundert auftraten, stützten sich auf den Satz des Aristoteles: Es gibt nur Individuen in der Natur. Wir können diese ganze Gruppe bezeichnen mit dem einen Namen: Gegner des Realismus.«

[2]) Wie wir oben sahen, tritt der aristotelische Substanzbegriff besonders in den Vordergrund in dem Kommentar des Skotus zu Marcianus Capella (Kaulich, S. 230) und in der Glosse des sogenannten »Jepa« zur Isagoge. (Prantl, Bd. II, S. 42.)

kirchlich-orthodoxen Abendmahlstheorie der Fall ist, kein Platz.

Wenn es zwar aus Mangel an weiteren Quellen [1]) bis jetzt noch nicht mit apodiktischer Sicherheit feststeht, so hat es doch mehr als einen hohen Grad von Wahrscheinlichkeit für sich, daß auf den Verlauf der ersten Abendmahlskontroverse, namentlich auf die von seiten des Ratramnus und der Kapharnaiten gegen die Eucharistielehre des Paschasius erhobene Opposition unter anderem auch ein philosophisch-peripatetisches Moment, das zum Teil extrem nominalistische Tendenz verrät, etwas bestimmenden Einfluß ausübte.[2]) Damit erscheint die bisweilen eigentümliche Stellungnahme und die so oft mißverstandene Terminologie unseres Autors in einem ganz anderen, weniger auffälligen Lichte.

Diese unsere Aufstellung erhält außer der oben im einzelnen als weit verbreitet nachgewiesenen Bekanntschaft mit aristotelischen und nominalistischen Gedanken noch eine fernere äußere Stütze durch die allgemein anerkannte Tatsache, daß auch der Antagonismus des Skotus Erigena in der Abendmahlsfrage durchwegs auf seinen philosophischen Prinzipien basierte [3]) und daß zweihundert Jahre später Berengar

---

[1]) Günstig für unser Resultat ist die Bemerkung Prantls (Bd. II, S. 47), der bezüglich der Theologen des IX. Jahrhunderts meint, daß dieselben »nur als Repräsentanten von Richtungen gelten dürfen, welche aus dem logischen Schulmaterial mit Notwendigkeit hervorgehen mußten, sobald man nur überhaupt etwas mehr nachdachte. So darf man überzeugt sein, daß in jener Zeit wohl überall, wo man sich mit Logik beschäftigte, die gleichen Gegensätze sich herausstellten. Eine sorgfältige Durchforschung aller Bibliotheken würde wahrscheinlich noch manchen Beleg hierfür zu Tage fördern.«

[2]) Übertrieben schreibt Rousselot, p. 86, 88: »Du IX. au XI. siècle on voit s'agiter la grande question de la transsubstantiation et de la présence réelle. Eh bien! c'était dans la langue réligieuse du christianisme la querelle des universaux . . . . . Tous ceux qui du IX. au XI. siècle niaient la transsubstantiation et la présence réelle, étaient de vrais nominalistes.« Überhaupt läßt Rousselot, p. 13, ganz unhistorisch das erste mittelalterliche Auftreten des Universalienproblems geschehen im theologischen Gewande.

[3]) Ausführlich siehe Kapitel II.

seine Opposition gegen das kirchliche Dogma hauptsächlich mit seiner nominalistischen Philosophie[1]) zu begründen suchte. Der Scholastikus von Tours geht gleichfalls von der aristotelischen Definition einer ersten Substanz aus, für die er »den durch die Dialektik spezifizierten Begriff subjectum gebraucht, welches die Bedeutung einer sinnlich begrenzten individuellen Existenz hat.«[2]) Eine solche sinnlich beschränkte Existenz vindiziert er auch, von der angeblichen Konsequenz seines rein formalistischen Denkens fortgerissen, für den glorifizierten Leib Christi[3]) und hatte infolge dessen jedes Verständnis für die Annahme einer intelligiblen, unsinnlichen Realität, wie sie der kirchlich-orthodoxen Lehre von dem himmlisch-verklärten und eucharistischen Christus zu Grunde liegt, verloren. Oder ist, seine nominalistisch-empiristische Grundanschauung direkt und konsequent auf die Eucharistie angewendet, nur das sinnlich Wahrnehmbare als das eigentliche Substantielle wahrhaft reell, dann können augenscheinlich bloß Brot und Wein, die allein beim heiligen Abendmahle in die Sinne fallen, Realität beanspruchen.[4]) Außerdem sah er sich infolge der entscheidenden Bedeutung, welche vom nominalistischen Standpunkt aus den Accidentien als wesentlich individualisierenden Bestimmungen ihrem sinnlich be-

[1]) Hauréau, p. 232: »Toutes ces preuves sont nominalistes et sont exposées dans le langage de l'école; partout on rencontre les mots: subjet, prédicat, etc.« Vgl. Schnitzer, S. 307, der sagt: »Berengar war und blieb eben verstrickt in den Bann einer nominalistischen Philosophie.« Der Nominalismus des Scholastikus wird noch besonders hervorgehoben von Prantl, Bd. II, S. 75; Löwe, S. 43; Kaulich, S. 262; Harnack, S. 350; Rousselot, p. 118—120; Rémusat, p. 358, 360; Chastel, p. 257; Dieckoff, S. 49; Überweg, Bd. II, S. 167, 168; Höfler, Münch. gel. Anz. 1838, Nr. 106, S. 851, nennt Berengar sogar »den Meister« Roscellins und erblickt, offenbar Ursache und Wirkung, das philosophische und theologische Element vertauschend, in dem Nominalismus überhaupt, »gar nichts anderes als ein dem Gebiete der Theologie entführten Berengarismus«.

[2]) Bach, S. 381.

[3]) Belegstellen hierfür zitiert Bach, ebendaselbst, Anmerkung 12.

[4]) Ausführliches hierüber Schnitzer, S. 306—308; Bach, 380, 381; Hauréau, p. 230—233. Des letzteren gründliche Ausführungen sind von Mißverständnissen zwar nicht frei zu sprechen.

grenzten Subjekte gegenüber zukommt, zu dem Schlusse genötigt, daß die Zerstörung des Subjektes auch die Vernichtung der Accidentien zur Folge haben muß, da diese in concreto von dem Subjekte selbst sich nicht unterscheiden lassen. [1])

Auch diese, aus einem ausgesprochenen Nominalismus hervorgegangenen Sätze beweisen hinwiederum, daß Berengar in seiner Abendmahlstheorie weit eher als auf der Ratramnischen Schrift auf Skotus fußt, der außer dem extremsten Realismus auch aristotelische Gedankenelemente, namentlich die Kategorieenlehre dieser Philosophie, und zwar gemäß seiner mehr philosophisch-spekulativen Denkweise viel schärfer und ausgeprägter als der Mönch von Corbie in sein System aufgenommen hat, bisweilen unter nachdrücklicher Hervorhebung der peripatetischen, individuellen Substanz [2]). Er wird deshalb nicht selten sogar speziell als der Vater des mittelalterlichen Nominalismus betrachet. [3])

Welcher Unterschied erst zwischen Skotus-Berengar einerseits und Ratramnus anderseits, wenn wir nun, unter Zugrundelegung der jetzt gewonnenen und auch auf ihre eigentlichen Motive gewürdigten wahren Bedeutung der beiden Ratramnischen Hauptbegriffe »figura« und »veritas«, dem in Kapitel III. im einzelnen dargelegten Inhalt unseres Buches seine hauptsächlichsten dogmatischen Sätze zu entnehmen suchen!

1. Es kann nicht oft und stark genug betont werden, daß der ganze Traktat des Ratramnus nach Plan und Anlage bereits die reale Gegenwart zur Voraussetzung hat, daß ferner der Verfasser sich keineswegs die Aufgabe gestellt hatte, das eucharistische Dogma als Dogma allseitig

---

[1]) De sacra coena, edid. Vischer, p. 59: »Non potest res ulla aliquid esse, si desinat ipsum esse.« p. 93: »Quod in subiecto erat, superesse quacunque ratione non potest corrupto subiecto.«

[2]) Es geschieht dies namentlich im Kommentar zu Marcianus Capella. (Vgl. Kaulich, S. 230.)

[3]) Siehe z. B. Kaulich, S. 114, 119, 120; Prantl, Bd. II, S. 22, 36, 37; Hauréau, p. 148 sq.; Rähse, S. 21, 23; Löwe, S. 39; Barach, S. 22: »Die Lehre des Skotus Erigena wirkte fort als ein den Nominalismus förderndes und befruchtendes Element.«

zu entwickeln, sondern nur eine ihm vorgelegte Frage zu erörtern, die dann auch weitläufig, bisweilen etwas allzu umständlich, beantwortet wird. Bei dem negativen Resultate, zu welchem Ratramnus den zwei Fragen gegenüber gelangt, ist nicht anders zu erwarten, als daß die Darstellung nach der positiven Seite hin etwas zu kurz kommt, während das negative Moment in beiden Teilen überaus scharf und prononciert in den Vordergrund tritt. Aber doch sind der positiven Elemente mindestens so viele, daß wir ganz gut von einer wohlbegründeten Abendmahlslehre unseres Autors reden können. Abgesehen davon, daß der Glaube an die reale Präsenz der ganzen Fragestellung des Kaisers und der von Ratramnus ihr zu teil gewordenen Formulierung [1]) zu Grunde liegt, derselbe ist auch noch direkt an einer großen Anzahl von Stellen aufs stärkste und prägnanteste ausgesprochen.

Gegenwärtig ist in der Eucharistie Christi Leib und Blut, deren Präsenz zu wiederholten Malen sogar mit besonderer Emphase durch Beifügung der Epitheta »verus, vere, veritas« [2]) in deren gewöhnlicher Bedeutung von »wahrhaft, wirklich« und durch die Bezeichnung als des »eigenen Leibes und Blutes« [3]) sichergestellt wird — Redewendungen, die von jeher allgemeinem Sprachgebrauche gemäß [4]) nur den einen Zweck verfolgten, jedweder nicht wörtlichen, nicht buchstäblichen Auffassung vorzubeugen oder im voraus jeden Zweifel als nicht berechtigt abzuschneiden. Es bedeutet eine noch weitere Steigerung in der Ausdrucksweise unseres Autors, wenn er schreibt: »Innerlich wird etwas ganz anderes, viel Kostbareres, viel Erhabeneres gewährt, etwas Himmlisches, Göttliches, nämlich der Leib Christi, der nicht vermittelst der fleischlichen Sinne, sondern von der gläubigen Seele entweder

[1]) Cap. 1—5.

[2]) So in Cap. 49: »Vere corpus et sanguis Christi existunt.« Cap. 57: »In sacramento verum Christi corpus, sicut ipse clamat Dominus Jesus: Hoc est corpus meum.« Siehe ferner: Cap. 30, 77, 83, 84.

[3]) Cap. 25, 28, 96: »proprium.«

[4]) La Perpétuité führte Beispiele hierfür aus allen Jahrhunderten an. (t. I, l. VIII, ch. V, p. 696—704.)

geschaut oder empfangen oder genossen wird.«[1]) Diese Worte, die doch ohne Zweifel von der tiefsten Ehrfurcht und der heiligsten Scheu gegenüber dem unsichtbaren, geheimnisvollen Inhalt der Eucharistie beredtes Zeugnis ablegen und die in ihrer Überschwänglichkeit unwillkürlich an die realistischsten Darstellungen der Kirchenväter, namentlich des heiligen Chrysostomus, erinnern, hätte ein sonst so nüchtern denkender und geflissentlich mit der Lupe der Dialektik operierender Schriftsteller wie Ratramnus nicht gebraucht, wenn er nicht damit auf die wirkliche und wahrhaftige Präsenz dessen hätte hinweisen wollen, von dem eine Gegenwart prädiziert werden soll, d. i. des Leibes Jesu Christi.

Daß dabei die in obiger Bemerkung »der gläubigen Seele« zugeschriebene Tätigkeit nicht eine Auffassung unseres Autors involvieren könne von einer nur subjektiv im Glauben des die eucharistischen Elemente sakramental betrachtenden und gebrauchenden Subjektes sich vollziehenden Präsenz und Aneignung ergibt sich schon aus dem ganzen Gedankengange der Stelle und wird noch klarer, wenn wir weitere Texte beifügen, in denen augenscheinlich Gegenwart und Genuß als rein objektive charakterisiert werden. So z. B. »enthält« völlig unabhängig vom gläubigen Subjekte »der Kelch das Blut Christi«.[2]) Ja, es wird ausdrücklich jeder Subjektivismus ausgeschlossen, wenn Ratramnus schreibt: »Iste panis et calix, qui corpus et sanguis Christi nominatur et existit«[3]), oder wenn er betont, daß Christi Leib und Blut nicht etwa bloß im Glauben und durch die Vorstellung, sondern ganz objektiv wie jede andere Speise »mit dem Munde genossen wird«.[4])

---

[1]) Cap. 9: »Interius longe aliud multo pretiosius multoque excellentius intimatur, quia coeleste, quia divinum, i. e. corpus Christi, ostenditur, quod non sensibus carnis, sed animi fidelis contuitu vel aspicitur vel accipitur vel comeditur.« [2]) Cap. 28: »Calicem sanguinem Christi continere.«

[3]) Cap. 99. Auffallend ist, daß dieses vielsagende »exsistit« in manchen Manuskripten und Ausgaben fehlt. Mabillon konstatiert jedoch, daß es sich in dem ältesten Codex Laubiensis, »qui integerrimus est« findet. (Act. S.S., Saec. IV, P. II, n. 130; cf. Boileau, p. 169—170.)

[4]) Cap. 5, 49, 71.

Und so könnten wir noch eine ganze Reihe von Momenten aus der Ratramnischen Schrift ins Feld führen, die alle absurd oder mindestens nichtssagend und lächerlich gesucht klingen ohne die Voraussetzung einer wahrhaftigen Präsenz des wirklichen Leibes und Blutes Christi [1]), wie

[1]) Der nämliche Schluß drängt sich uns auf, wenn unser Autor in seinem Werke »Contra Graec. oppos. lib. IV, cap. 6, p. 328—332« als einen der hauptsächlichsten Kongruenzgründe für die Berechtigung der Enthaltsamkeit und Ehelosigkeit der Priester anführt deren näheres, ja inniges Verhältnis zum sakramentalen Leibe und Blute des Herrn. Seine wirklich klassische Darlegung verdient es, hier wörtlich zitiert zu werden: »Etenim, qui Dominici corporis et sanguinis omni tempore debent sacramenta contingere, quemadmodum valent coniugio deservire? David namque ad Abimelech sacerdotem veniens, non antea meruit panes sacros contingere, quam se puerosque suos a mulierum tactu tertia iam die diceret purificatos. Et quis ignorat corporis et sanguinis Christi mysterium fore longe sublimius panibus, qui per singula Sabbata proponebantur super mensam in templo? Et si minime licebat eos contingere, qui non sanctificati fuissent a mulieribus, quemadmodum expediat, sacra contingere Dominica mulieribus deservientes et coniugali toro mancipatos? . . . . . Quod enim episcopo non conceditur, ministris consequenter altaris et mysteria Dominici corporis et sanguinis contrectantibus, pariter interdicitur . . . . In veteri testamento tabernaculo sive templo deservientes Levitae sive presbyteri uxoribus non appropinquabant, nec antea vel ingredi vel contingere praesumebant, nisi sanctificarentur: et vos dicitis, quia sacerdotes, quibus officium est corporis et sanguinis Domini mysterium quotidie celebrare nec a sacris aliquando recedere, quod uxores ducere debeant, nec inter laicos et sacri altaris ministros ullam differentiam consistere.« Bei einem solch wahrhaft begeisterten Lobe, das Ratramnus der durch die katholische Tradition geheiligten und sich ihm als selbstverständlich ergebenden Relation zwischen Eucharistie und Cölibat zukommen läßt, muß es doch auffallen, daß die späteren sogenannten Reformatoren, deren Vorläufer jener gewesen sein soll, sämtlich hierin einen wesentlich ganz anderen Standpunkt einnahmen. Wenn ferner Boileau, Migne CXXI, 126, aus dem Umstande, daß Ratramnus in dem genannten gegen die Griechen gerichteten Werke denselben keinen Vorwurf macht wegen deren überall bekannten, streng realistischen Abendmahlslehre, den Schluß ziehen will, der Verfasser könnte schon um dessentwillen nicht als ein diesem Glauben widersprechender Leugner der realen Gegenwart angesehen werden, so ist eine solche Argumentation nicht zwingend. Denn Ratramnus erwähnt auffallenderweise weder in besagter Kontroversschrift, noch in seinem speziell eucharistischen Traktat auch nicht der allgemein in seiner Kirche gebräuchlichen »Azyma«, die doch mit ein Gegenstand des Streites zwischen

z. B. wenn der Verfasser dieselbe in Parallele setzt mit der wunderbaren Geburt des Herrn und beide, leibliche Inkarnation und eucharistische Gegenwart, »wider alle natürliche Ordnung« [1]) vor sich gehen läßt oder wenn er infolge dessen auch letztere für ein großes Wunder erklärt, da in offenem Widerspruche stehend mit dem äußeren Augenschein, und deshalb das treue Festhalten am Glauben als ein hohes Verdienst ansieht und lobt [2]), die einfache Leugnung dagegen, sei es in Worten oder auch nur in Gedanken, in den schärfsten Ausdrücken zu einem großen Verbrechen stempelt. [3])

Das sind aber nicht, wie man so gerne glauben machen möchte [4]), bloße Reproduzierungen »althergebrachter, kirchlicher Formeln«, um vermittelst »realistischer Färbung« die wahre, abweichende Abendmahlslehre zu verdecken; nein, das sind echt katholische, aus der Patristik geschöpfte, wirklich gefühlte und mit warmer Begeisterung vorgetragene Gedanken, die den Glauben unseres Autors an die reale Gegenwart im unzweideutigsten Lichte zeigen.

Lateinern und Griechen damals waren, so daß z. B. andere Zeitgenossen, wie Alkuin (Epist. LIX), Paschasius Radbertus (De corp. et sang. D., cap. XX) und Rabanus Maurus (De instit. cleric., lib. I, 31, 33) für deren Berechtigung einzutreten Gelegenheit nahmen.

[1]) Cap. 55: »Quid hic quaeris naturae ordinem in Christi corpore, cum praeter naturam sit ipse Dominus Jesus partus ex Virgine?« Was soll es angesichts dieser Stelle heißen, wenn Harnack, S. 296, mit Emphase in Sperrdruck erklärt: »Allein darin ist Ratramnus dem Radbert als Christ überlegen, daß er die Präsenz des Himmlischen im Irdischen sich nicht als ein Mirakel contra naturam denkt, d. h. einem anderen Gottesbegriff folgt wie dieser«. Man könnte wirklich versucht sein, zu glauben, selbst ein Harnack habe seine Kenntnis der Ratramnischen Schrift nicht aus direkter Quelle geschöpft, was bei einer großen Menge anderer Kritiker ohne weiteres angenommen werden muß.

[2]) Z. B. cap. 56.

[3]) Cap. 15: »Negare corpus esse sanguinem Christi, quod nefas est non solum dicere, verum etiam cogitare.« Boileau, Migne CXXI, p. 176, betont von dieser Stelle ganz besonders, daß sie unmöglich von einem Leugner der realen Gegenwart stammen könne: »Haec enim non minus repugnantia et insociabilia sunt.«

[4]) Vgl. die Zitate aus Gfrörer, Guericke, Ebrard, Lentz, Döllinger, Choisy, Rückert gegen Schluß von Kapitel V.

2. Die reale Präsenz des wahren Leibes und Blutes Jesu Christi ist eingetreten infolge stattgehabter Wandlung. Daß Ratramnus mit Aristoteles prinzipiell eine dreifache Verwandlung unterscheidet, ist uns bereits bekannt.[1]) Hier bei der Eucharistie kommt die dritte Art zur Anwendung: »aus Etwas in etwas Anderes«.[2]) Mit großem dialektischen Geschick wird in Kapitel 12–16[3]) in Form eines völlig korrekten Syllogismus kapharnaitischer, rohsinnlicher Auffassung gegenüber dargelegt, daß die eucharistische Wandlung eine innere, unsichtbar vor sich gehende sein müsse, keine äußere, sinnenfällige. Die gemeinsam von beiden Seiten behauptete Thesis lautet: Brot und Wein sind nach der Konsekration Christi Fleisch und Blut; daraus folgt[4]), daß sie in irgend *einer* Weise, sei es nun innerlich oder äußerlich, verwandelt worden sind.[5]) Die mehr materialistisch denkenden *Kapharnaiten*, welche nur eine äußerliche Verwandlung annehmen wollen, geraten nun in Konflikt mit ihrem eigenen Glauben, *weil in* Widerspruch mit dem von ihnen aufgestellten Obersatz. Denn äußerlich findet ja keine Veränderung statt, wie der offenbare Augenschein zeigt; wäre nun auch keine innere Verwandlung eingetreten, dann wäre Christi Leib und Blut überhaupt nicht präsent. Also bleibt nur der eine Fall als der einzig *mögliche* übrig, daß die Verwandlung nicht äußerlich oder sinnenfällig, sondern innerlich unsichtbar geschieht.[6])

---

[1]) Siehe Kapitel III, S. 139. [2]) Cap. 12: »Ex eo, quod est in id, quod est.« [3]) Cf. ferner Cap. 54.

[4]) Cap. 13: »Si ergo nihil hic est permutatum, non est aliud quam ante fuit. Est autem aliud, quoniam panis corpus et vinum sanguis Christi facta sunt.«

[5]) Interessant ist, mit welch bestimmten Worten Rückert, S. 22, 23, den logischen unbedingten Zusammenhang zwischen beiden Sätzen mit allgemeiner Gültigkeit ohne weiteres zugesteht: »Was vorher Brot war, das ist nachher Leib des Herrn; den Gedanken hat nie ein Mensch gedacht und wird nie einer denken, ohne bewußt oder unbewußt den anderen mitzudenken, es sei das Brot verwandelt in den Leib, und was zwischen dem Vorher und dem Nachher in der Mitte liege, das bewirke die Verwandlung. Wer das letztere nicht wirklich denkt, denkt entweder das *erstere nicht* im Ernste oder täuscht sich selbst.«

[6]) Wie angesichts solch klarer und unzweideutiger *Ausführungen* Christlieb, S. 71, Anmerkung 3, schreiben konnte: »*Ratramnus kann sich*

Es sei hier gleich bemerkt, daß in diesem Sinne, in der Bedeutung von innerlich, unsichtbar, verhüllt nach der authentischsten Interpretation des Ratramnus selbst es zu verstehen ist, wenn er die eucharistische Wandlung eine geistige nennt oder wenn er von einer geistigen Präsenz, von einem geistig-eucharistischen Leibe, spricht.[1]) Die Idee einer geistigen Leiblichkeit gerade im Gegensatze zur niederen, grobsinnlichen ist keineswegs spezifisch eigentümlich dem Ratramnus oder seinen Zeitgenossen;[2]) sie findet sich schon ausgesprochen in der Patristik[3]), ja sogar bereits in den Briefen des heiligen

keine Verwandlung denken, wenn sie nicht auch äußerlich sichtbar ist«, ist und bleibt wohl jedem Unbefangenen ein Rätsel.

[1]) Z. B. Cap. 16: »Neque ista commutatio corporaliter, sed spiritualiter facta sit, necesse est iam ut figurate facta esse dicatur, quoniam sub velamento corporei panis corporeique vini spirituale corpus spiritualisque sanguis existit.« Cf. cap. 25, 59, 62, 101, 89: »At vero corpus, quod mysterium Dei dicitur, non est corporale, sed spirituale: quod si spirituale, iam non visibile neque palpabile.« Im Gegensatze zu den meisten protestantischen Kritikern, welche das »geistig« des Ratramnus wieder in der modernen Bedeutung von »figürlich« fassen, schreibt Lingard, S. 299: »Die Hauptschwierigkeit in diesem Teile der Abhandlung liegt darin, die genaue Bedeutung, die Bertram den Worten körperlich und geistig beilegt, aufzufinden. Nach meiner Ansicht meint er, daß in dem Sakramente der Eucharistie der Leib Christi zugegen ist nicht mit den Eigenschaften von Körpern in ihrem natürlichen Zustande, sondern auf eine geistige, geheimnisvolle, den Sinnen nicht wahrnehmbare Weise.«

[2]) Besonders häufig, wofür Belegstellen zu finden, oben in Kapitel IV, S. 167 ff., oder bei Bach, S. 176, 177; Ernst, 43, 45, 49, betont Paschasius die Geistigkeit des eucharistischen Leibes, was Harnack (S. 289, Anmerkung 2) mit den Worten konstatiert: »Wenn Radbert den im Abendmahle präsenten Leib geradezu ein corpus spirituale nennt, so meint er das nicht im Gegensatze zu naturale, sondern zur niederen, an den Raum gebundenen Leiblichkeit.« Vgl. ebenso andere Protestanten wie Niedner, S. 431. Anmerkung: »Die unsinnliche, nur geistige Wahrnehmbarkeit.« Martin, p. 34 sq.; Choisy, p. 84 sq. — Vgl. die nämliche Ausdrucksweise in der Responsio cuiusdam de corpore et sanguine Domini aus dem IX. Jahrhundert. (Dachery, Spicil., t. I, p. 149.)

[3]) Vornehmlich bei Augustinus, z. B. Sermo 131 und 352; Epist. 54, 1; De doctrina christiana, lib. III, 10, 16. Über Augustins geistige Auffassung überhaupt siehe Schanz, Die Lehre des heiligen Augustinus über die Eucharistie. Theologische Quartalschrift, Tübingen 1896, bes. S. 91 ff. Cf. außer anderen sogar Chrysostomus, hom. 45 in Joan.

Apostels Paulus[1]) und bildet somit ein wesentliches Moment der christlichen Theologie überhaupt.

Die weitere Frage, die sich uns bezüglich der eucharistischen Wandlung aufdrängt, geht dahin, ob Ratramnus dieselbe außer einer inneren oder geistigen auch als eine substanzielle oder Wesenswandlung charakterisiert hat. Die dritte der aristotelischen Verwandlungen »aus Etwas in etwas Anderes« scheidet der geistvolle Mönch prinzipiell wieder in zwei: in eine solche, welche bloß eine Veränderung der Qualitäten im Gefolge hat[2]), wie z. B. wenn dasjenige, was vorher schwarz gewesen, durch Auftragen der weißen Farbe geändert worden, also in eine accidentelle Verwandlung und in eine andere, wie sie bei der Eucharistie eintritt. Ist letztere nun im Gegensatze zur ersteren eine substanzielle?

Die Termini, deren sich der Autor zur Kennzeichnung des Aktes der Gegenwärtigsetzung als eines Verwandlungsprozesses bedient, sind die gewöhnlichen, eine Veränderung, Verwandlung prädizierenden Substantiva permutatio[3]), demutatio[4]), commutatio[5]), mutatio[6]), transitus[7]) oder die entsprechenden Verba: permutari[8]), commutari[9]), mutari[10]), converti[11]), transponi[12]), effici[13]). Es wäre offenbar zu weit gegangen, wenn wir, wie dies die Magdeburger Centuriatoren getan[14]), einen untrüglichen Beweis für die Annahme einer substanziellen Verwandlung an sich schon in der Anwendung dieser Ausdrücke erblicken wollten, da deren Grundbedeutung keinen bestimmten Aufschluß und Anhaltspunkt hierfür bietet. Vielmehr werden dieselben zu allen Zeiten in der theologischen wie profanen Literatur und auch bei Ratramnus für jede

[1]) Siehe 1. Kor. 15, 35 ff.; 2. Kor. 5, 1—5, Philipp. 3, 21.

[2]) Cap. 13: »Quae perspicitur in rebus qualitatis varietatem patientibus.«

[3]) Cap. 12, 14. [4]) Cap. 14. [5]) Cap. 16, 54. [6]) Cap. 15. [7]) Cap 12. [8]) Cap. 56. [9]) Cap. 54. [10]) Cap. 15, 53. [11]) Cap. 25, 28, 30. [12]) Cap. 42. [13]) Cap. 10, 28, 42.

[14]) Centur. IX, cap. IV, de doctrina, l. c. p. 212: »Transsubstantiationis habet semina Bertramus: utitur enim vocabulis permutationis, commutationis et conversionis.«

Art von Veränderung, also sowohl zur Bezeichnung einer substanziellen wie auch einer bloß accidentellen[1]) Verwandlung gebraucht. Der Hauptnachdruck unserer Untersuchung ist darum mehr auf den sachlichen Zusammenhang zu legen, in welchem die betreffenden Termini zur Anwendung gelangen. Insbesondere wird die Qualität des Verwandlungsvorgangs abhängen von der genauen Determination der beiden Objekte, aus welchem und in welches die Wandlung stattfinden soll.

Wenn nun Ratramnus so klar und bestimmt wie möglich die Konstatierung der eucharistischen Wandlung kurz in die Sätze faßt: »Das Brot ist zum Leibe und der Wein zum Blute Christi geworden«[2]) oder »die Naturen wurden geändert«[3]), oder »die Substanz des Brotes und die Kreatur des Weines wurde verwandelt in — des Herrn — eigenen Leib, der leiden, und in sein Blut, das vergossen werden sollte«[4]), oder »Brot und Wein werden wahrhaftig im Mysterium verwandelt in die Substanz des Leibes und Blutes«[5]), dann heißt es doch wirklich, die Worte Brot und Wein, Leib und Blut Christi

[1]) So sagt Ratramnus von der oben als Beispiel erwähnten accidentellen Verwandlung: »Verbi gratia, quando quod ante nigrum fuerat, in album demutatur. Nec hic facta esse cognoscitur. Nihil enim hic vel tactu vel calore vel sapore permutatum esse deprehenditur.«

[2]) Cap. 13: »Panis corpus et vinum sanguis Christi facta sunt.« Cf. cap. 42: »Panis in Christi corpus transponitur et vinum efficitur sanguis Christi.«

[3]) Cap. 53: »Mutare naturas.«

[4]) Cap. 28: »Panis substantiam et vini creaturam convertere potuit in proprium corpus, quod passurum erat, et in suum sanguinem, qui post fundendus exstabat.«

[5]) Cap. 30: »Vere per mysterium panem et vinum in corporis et sanguinis mei conversa substantiam.« Das »per mysterium« hat hier, wie bereits ausführlich ist dargelegt worden — S. 223 — nichts anderes zu bedeuten als »verhüllt, geheimnisvoll«. Genau den nämlichen Gedanken will Ratramnus aussprechen, wenn er z. B. in cap. 10 und 12 die Verwandlung vor sich gehen läßt »in sacramentum corporis et sanguinis Christi«. Es ist immer derselbe, sich durch das ganze Buch hindurchziehende Antagonismus gegen die von den Kapharnaiten angenommene äußere, sinnenfällige Wandlung und Präsenz, mag nun unser Autor als das Gegenteil statuieren:

ihrer gewöhnlichen, natürlichen Bedeutung entkleiden, wenn der Versuch gemacht wird, unserem Autor ausdrücklich die Prädizierung einer substanziellen Verwandlung abzusprechen und aus seiner Darlegung die Annahme einer bloß accidentellen Veränderung herauszulesen, mag man dieselbe eine subjektive oder moralische, virtuelle oder spirituelle, figürliche oder symbolische nennen.[1]) Oder man beachtete nicht, daß, wie wir dies schon von »veritas« bemerkten, auch bezüglich des Terminus »substantia« der Sprachgebrauch im IX. Jahrhundert ebensowenig wie in der Patristik[2]) genau und bestimmt fixiert war. Demgemäß bedient sich Ratramnus gleich anderen seiner Zeitgenossen[3]) des Ausdrucks »substantia« in verschiedener, d. h. dreifacher[4]) Bedeutung, aber nur an ganz wenigen Stellen — wir zählen deren drei[5]), wovon zwei dazu noch aus Isidor und Ambrosius entnommen sind, — augenscheinlich im Sinne von sichtbaren, äußeren Gestalten. Daraus darf jedoch bei der bekannten, damals schwankenden Terminologie nicht geschlossen werden, wie es z. B. von seiten Rückerts[6]) geschehen, daß auch den

sub figura, figurate, per mysterium, spiritualiter oder in sacramentum. Und trotzdem überträgt Rückert, S. 544, diese Ausdrücke in »animi fidelis intuitu, credentium mentibus«.

[1]) Vgl. verschiedene Zitate gegen Schluß von Kapitel V.

[2]) Beispiele hierfür führt Boileau an, Migne CXXI, p. 148, 149. Anmkg.

[3]) Vgl. z. B. Walafried Strabo, De exordiis et incrementis rerum eccles., cap. 16 (Bibl. max. Lugd. t. XV, 188); anders wieder Haimo, Fragment in I. Cor. bei Dachery, Spicil. XII, p. 28 sq.

[4]) Was bereits Mabillon, Acta S.S., Saec. IV. Pars II, n. 117, konstatierte.

[5]) Cap. 10: »Quid enim aliud in superficie quam substantia vini conspicitur?« Cap. 40 und 43: »Visibilis panis et vini substantia exteriorem nutrit et inebriat hominem.« Cap. 54: »Secundum creaturarum substantiam, quod fuerunt ante consecrationem, hoc et postea consistunt.« Unmittelbar darauf ist jedoch im folgenden Satze anstatt substantia wieder species zu lesen.

[6]) Auf obige Stelle sich stützend, erklärt Rückert, S. 534, »daß substantia vini im Abendmahle wahrzunehmen sei. Ist aber substantia noch da, so kann ein convertere substantiam in aliquid nicht stattgefunden haben.«

übrigen, weit zahlreicheren Texten die nämliche Bedeutung zu vindizieren sei. Vielmehr weisen diese alle[1]), will man dem logischen Zusammenhange, in dem sie stehen, keinen ungerechtfertigten Zwang antun, darauf hin, daß es sich dortselbst um den Begriff Substanz im eigentlichen Sinne oder κατ' ἐξοχήν, um die aristotelische sogenannte »zweite Substanz« handelt, die unser Autor bisweilen auch essentia[2]), natura[3]) oder veritas[4]) nennt, d. i. um das innere, unsichtbare, intelligible Wesen eines Dinges, eine Bedeutung, welche ihm schon um dessentwillen bekannt sein mußte, weil sie gar oft bei Paschasius zur Anwendung gelangte.[5])

Denn wie könnte Ratramnus sonst ohne die Annahme einer Verwandlung der inneren eigentlichen Substanz des Brotes von dem konsekrierten Brote sagen: »welches vorher gewesen war«[6]), oder daß jetzt »Brot und Wein nicht mehr vorhanden ist«[7]), oder noch deutlicher, »daß von der Kreatur, die vorher gewesen war, nur noch die Spezies als zurückgeblieben erkannt wird«[8]) und daß »etwas ganz anderes jetzt präsent ist als es früher war«[9]), indem »Christus die

---

[1]) Siehe außer den oben zitierten cap. 28 und 30, z. B. cap. 49: »At vero secundum invisibilem substantiam . . . vere corpus et sanguis Christi existunt.« »Iuxta vero potentioris virtutem substantiae fidelium mentes pascunt et sanctificant.« In cap. 54 und 68 wird substantia für das innere Wesen und Leben unserer Seele gebraucht. — Die dritte Bedeutung für Dinge, Sachen überhaupt, mögen dieselben sichtbar oder unsichtbar sein, findet sich in cap. 11: »Et cum fides secundum Apostolum sit rerum argumentum non apparentium (Hebr. 11, 1) id est non earum, quae videntur, sed quae non videntur, substantiarum.«

[2]) Cap. 15. [3]) Cap. 53. [4]) Cap. 77, 84.

[5]) Wenn Rückert, S. 352, einen solchen Gebrauch seitens des Paschasius zugesteht, warum soll er dann bei Ratramnus völlig ausgeschlossen sein?

[6]) Cap. 9, 12: »Quod ante fuerat.«

[7]) Cap. 10, 15, 14: »Ut iam non sint, quod ante fuerunt, videlicet panis atque vinum.«

[8]) Cap. 12: »Species creaturae, quae fuerat ante, permansisse cognoscitur.«

[9]) Cap. 12: »Hic vero panis et vinum prius fuere, quam transitum in sacramentum corporis et sanguinis Christi fecerunt.« Cap. 13: »Est aliud, quam ante fuit.« Cf. cap. 15.

Kreatur verwandelte in das, was es vorher nicht gewesen war«.[1]) Unseres Erachtens finden wir die Idee einer substanziellen Verwandlung am unzweideutigsten und präzisesten ausgesprochen in der Art und Weise, wie in Kapitel 16 als deren Resultat festgestellt wird, daß in der Eucharistie »nicht zwei unter sich verschiedene Wesenheiten zugegen sind«, vielmehr »subsistiert ein und derselbe Gegenstand — die Eucharistie — in der einen Hinsicht als die Spezies von Brot und Wein, in der anderen als der Leib und das Blut Christi.«[2]) Man beachte, daß Ratramnus hier mit Nachdruck als den Inhalt der Eucharistie gegenüberstellt: Spezies von Brot und Wein, nicht Brot und Wein selbst, und Christi Leib und Blut.

Um von den verschiedenen anderen Momenten, die wenigstens indirekt für die Annahme einer substanziellen Verwandlung Zeugnis ablegen, nur eines anzuführen, so nennt Ratramnus die eucharistische Wandlung »eine wunderbare, göttliche, unaussprechliche, unbegreifliche«[3]) und setzt dieselbe als »wider alle natürliche Ordnung«[4]) geschehend unter Berufung auf den hl. Ambrosius in Parallele mit der Schöpfung der Welt. »Christus, der aus nichts schaffen konnte, was noch nicht war, sollte nicht das, was bereits existiert, in das verwandeln können, was nicht gewesen? Ist es denn nicht etwas Größeres, neue Dinge zu schaffen, als die Naturen zu verändern, ... als die Kreatur zu verwandeln in das, was es vorher nicht gewesen war?«[5]) Wie sollte aber eine solche in den höchsten und erhabensten Ausdrücken sich ergehende Redeweise, wie sollte ferner der so gerne von den Schrift-

[1]) Cap. 56: »Creatum permutat in id, quod antea non fuerat.«

[2]) Cap. 16: »Non quod duarum sint existentiae rerum inter se diversarum . . . verum una eademque res secundum aliud species panis et vini consistit, secundum aliud autem corpus est et sanguis Christi.«

[3]) Cap. 54: »In illo mysterio sanguinis et corporis Christi commutationem esse factam et mirabiliter quia divine, et ineffabiliter, quia incomprehensibile.«

[4]) Cap. 56: »Ordinem naturae non hic intuendum.«

[5]) Cap. 53, 56.

stellern des IX. Jahrhunderts überhaupt [1]) angewandte Vergleich mit der Erschaffung des Weltalls [2]) irgend welche Berechtigung finden bei der Voraussetzung einer bloß accidentellen Verwandlung, die nicht als Folge eines der schöpferischen Tätigkeit Gottes ähnlichen objektiv uns gegenübertretenden Verwandlungsaktes zu fassen ist, sondern sich abhängig erweist mehr oder minder subjektiv von dem Glauben und der seelischen Disposition des betrachtenden Subjektes?

Es ist vielmehr als Anschauung unseres Autors — und hierin stimmt er völlig mit der allgemein als Transsubstantiation bezeichneten Lehre seines Gegners Paschasius [3]) überein — festzustellen: Abwesenheit der Brotes- und Weinssubstanz, Gegenwart des Leibes und Blutes Christi infolge einer innerlich, unsichtbar vor sich gegangenen substanziellen Verwandlung, und zwar auf Grund eines äußerlichen, sichtbaren gemeinsamen Dritten.

Dieses dritte Element, das »von der Kreatur, die vorher gewesen war, noch zurückgeblieben« [4]), sind die Accidentien von Brot und Wein [5]), deren Vorhandensein zum Zwecke der Verhüllung des unsichtbaren, geheimnisvollen eucharistischen Inhaltes den Kapharnaiten gegenüber als unumgänglich notwendig darzulegen Ratramnus im ersten Teile seiner Abhandlung eine große Reihe von Gründen ins Feld führt [6]) und zu deren Bezeichnung er sich gewöhnlich des auch von der offiziellen kirchlichen Theologie angewandten Terminus

---

[1]) Siehe besonders die ausführliche Darlegung von Paschasius Radbertus, De corp. et sang. Dom. cap. 1; Rabanus Maurus, De sacris ordinibus lib. VII, cap. 10; Haimo, Fragment. in I. Cor. (Dachery, Spicil. XII, p. 28.)

[2]) Auch Rückert, S. 540, muß zugestehen, »daß Ratramnus eine durch Allmachtskraft hervorgebrachte Veränderung behauptet«, diese sich aber mit einer bloß symbolischen Auffassung nicht vereinigen läßt.

[3]) Vgl. namentlich Ernst, S. 51, und unsere Ausführungen in Kap. I.

[4]) Cap. 12: »Species creaturae, quae fuerat ante, permansisse cognoscitur.«

[5]) Cap. 54: »Panis et vinum prius exstitere; in qua etiam specie iam consecrata permanere videntur.«

[6]) Siehe unsere Analyse in Kapitel III.

»species«[1]) bedient. Außer anderen Ausdrücken wie »creatura«[2]) kommt in der gleichen Bedeutung besonders noch »forma«[3]) vor; letzteres zugleich mit species als Hendiadyoin.[4])

Entsprechend dem durch das ganze Buch sich hindurchziehenden Antagonismus gegen die kapharnaitische Abendmahlsauffassung ist es leicht erklärlich, wenn die Würdigung der äußeren Spezies als eines objektiv Realen, als eines dem eucharistischen verhüllten Leibe gegenüber an sich fremden und wohl von ihm zu unterscheidenden[5]) Elementes immer und immer wiederkehrt. In den verschiedensten Variationen wird betont, daß trotz der Wandlung den zurückgebliebenen Spezies alle die früheren sinnlichen Qualitäten von Brot und Wein eignen, so daß das, was an der Eucharistie sich als sichtbar erweise, wie Brot und Wein schmecke und rieche und auch den Augen sich die Form des Brotes und die Farbe des Weines darbiete[6]), daß es auf den Gaumen eine reizende Einwirkung äußere[7]), daß es als sichtbare Spezies und körperliche Speise unseren Leib

---

[1]) Trident. Sess. XIII, can. 2: »Remanentibus dumtaxat speciebus.« Hettinger, Apologie des Christentums, Bd. IV, Aufl. 7, S. 209, schreibt hierzu: »Spezies (εἶδος) ist zunächst das unmittelbare Objekt unserer Sinneswahrnehmung; die Kirche wollte nicht dessen Beziehung zur Substanz, sondern zur Sinneswahrnehmung aussprechen, darum wählte sie diesen Ausdruck und nicht »remanentibus dumtaxat accidentibus«. Auf demselben Standpunkt steht praktisch auch unser Autor, da er die Spezies gar oft auch als etwas corporale, carnale, externum bezeichnet.

[2]) Z. B. cap. 49.

[3]) Z. B. cap. 9.

[4]) Cap. 14: »Secundum speciem namque creaturae formamque rerum visibilium.« Wie bereits bemerkt, konnten wir an drei Stellen sogar substantia lesen anstatt species.

[5]) Man beachte z. B. die genaue Distinktion in cap. 16: »Secundum aliud species panis et vini consistit, secundum aliud autem corpus est et sanguis Christi.« Es heißt nicht: »species corporis et sanguinis Christi«, wie die Kapharnaiten hätten schreiben müssen.

[6]) Cap. 9, 10: »Exterius quidem panis, quod ante fuerat, forma praetenditur, color ostenditur, sapor accipitur . . . Gusta, vinum sapit; odora, vinum redolet; inspice, vini color intuetur.«

[7]) Cap. 58: »Quidquid enim sapit, corporale est et fauces delectat.«

nähre[1]), daß es mit den Zähnen zerkaut werde, zerschnitten und geteilt werden könne[2]), daß es korruptibel sei und der Vernichtung unterliege[3]), kurz daß es von den gewöhnlichen Bedingungen, denen alle übrigen Speisen ausgesetzt seien, keine Ausnahme mache. Der Vollständigkeit halber sei auch hier nochmals bemerkt, daß jedoch eine ausdrückliche oder direkte Anspielung auf die von den sogenannten Sterkoranisten aufgeworfene Frage bezüglich der Sekretion und des Secesses der Eucharistie bei unserem Autor sich nicht findet. Nur verwahrt er sich mit aller Schärfe dagegen, »daß es jemanden einfallen könnte, von Christus selbst zu prädizieren, er sei korruptibel und der Mortalität unterworfen.«[4])

Betreffs der vielen anderen, mit einer ausgesprochenen Abendmahlstheorie zusammenhängenden Punkte, die Paschasius in seinem systematisch vorgehenden Traktat zum Teil ausführlich behandelt, bietet uns Ratramnus entsprechend der schon öfters charakterisierten spezifischen Anlage seines ganzen Buches bloß einige wenige kurze Andeutungen.

3. Die eucharistische Wandlung findet statt infolge der Konsekration des Priesters[5]), der sich hierzu, wie mit Berufung auf Isidor zitiert wird, eines »mystischen Gebetes«[6]) bedient, unter welchem offenbar nichts anderes als die Einsetzungsworte zu verstehen sind. Denn vermittelst der Einsetzungsworte konsekrierte und verwandelte schon Christus der Herr beim letzten Abendmahle, wie folgende wirklich klassischen Worte des Mönches von Corbie bezeugen: »Wir

[1]) Cap. 19, 44, 49, 62, 69, 94: »Species visibilis . . . et esca corporea pascit corpus.« »Quidquid exterius sumitur, ad corporis refectionem aptatur.«

[2]) Cap. 52, 79, 89, 94: »Dente premitur, sectione dividitur, per partes comminuitur.

[3]) Cap. 52, 59, 76, 77: »Corruptibile, corruptioni subiacet, corruptibilitati obnoxium esse.«

[4]) Cap. 59: »Christum corruptibilem quod absit, et mortalitati subiectum praedicaret.«

[5]) Cap. 9, 10: »At ille panis, qui per sacerdotis ministerium Christi corpus conficitur . . . vinum quoque, quod sacerdotali consecratione Christi sanguinis efficitur sacramentum.«

[6]) Cap. 40: »Prece mystica consecratur.«

meinen nicht, daß irgend einer der Gläubigen zweifle, jenes Brot sei Christi Leib geworden, welchen er den Jüngern mit den Worten gab: ‚Das ist mein Leib, der für euch hingegeben wird‘, noch auch, daß jemand zweifle, der Kelch enthalte Christi Blut, von dem er ebenfalls sagt: ‚Dieses ist der Kelch des neuen Bundes in meinem Blute, das für euch wird vergossen werden‘.[1]) Und auch heutzutage ist es eigentlich Jesus Christus selbst, »der jetzt in der Kirche durch seine allmächtige Kraft Brot und Wein geistiger — d. h. unsichtbarer — Weise verwandelt in das Fleisch seines Leibes und in die Welle seines Blutes.«[2]) Über das nähere Verhältnis zwischen dem primär konsekrierenden Christus und dem sekundären Vollzieher der Eucharistie, d. i. dem den unsichtbaren Konsekrator sichtbar vertretenden Priestertum hat Ratramnus sich direkt mit keiner Silbe geäußert.[3])

Neben Jesus Christus läßt unser Autor noch den heiligen Geist, die dritte Person der Gottheit, in der Eucharistie eine göttliche Wirksamkeit entfalten. Seit Irenäus, der zum ersten Male unter den Vätern ganz bestimmt und prägnant von einer eucharistischen Tätigkeit des hl. Geistes gesprochen, fand dieser Gedanke in der patristischen Literatur immer reichlicheren Ausdruck[4]) und unter den zeitgenössischen

---

[1]) Cap. 28: »Non enim putamus ullum fidelium dubitare panem illum fuisse Christi corpus effectum, quod discipulis donans dicit: Hoc est corpus meum, quod pro vobis datur; sed neque calicem dubitare sanguinem Christi continere, de quo idem ait: Hic est calix Novum Testamentum in sanguine meo, qui pro vobis fundetur.« Die Konsekrationskraft der Einsetzungsworte ist noch ausgesprochen in cap. 13, 27, 56, 57.

[2]) Cap. 25: »Nunc in Ecclesia omnipotenti virtute panem et vinum in sui corporis carnem et proprii cruoris undam spiritualiter convertit.« Cf. cap. 53, 56.

[3]) Siehe dagegen von den Zeitgenossen z. B. Paschasius Radbertus, De corp. et sang. Dom. cap. 15, 2; 8, 3 und 12, 3 (Migne CXX, 1323, 1288, 1312); Confessio Fidei des Pseudo-Alkuin, cap. II; Florus, Opusculum de actione missarum (Bibl. max. Lugd. t, XV, p. 75); Remigius v. Auxerre, Exposit. de celebr. missae (Bibl. max. Lugd. t. XVI, p. 957).

[4]) Näheres hierüber E. Lingens, Die eucharistische Konsekrationsform, Zeitschrift f. kathol. Theologie, Innsbruck 1897, S. 80, 86, 87, 97. Auf die

Schriftstellern des IX. Jahrhunderts[1]) begegnet er uns ebenfalls gar häufig. So sehen wir, wie auch in der Ratramnischen Schrift zu wiederholten Malen das bereits seit dem II. Jahrhundert zum Gemeingut der christlichen Kirche gewordene theologische Bewußtsein sich kundgibt, der hl. Geist sei als Mitkonsekrator oder als Sylleiturg, wie er bisweilen in den offiziellen Liturgien genannt wird, d. h. als das unsichtbar wirksame göttliche Prinzip bei der Vollziehung der eucharistischen Wandlung und bei der Mitteilung der eucharistischen Gnadenwirkungen zu betrachten, oder wie unser Autor unter Berufung auf Ambrosius und Isidor sich ausdrückt, »es sei das, was der Glaube schaut, die Seele nährt und die Substanz des ewigen Lebens verleiht, innerlich verwandelt durch die Macht und Kraft des hl. Geistes«.[2]) Dürfen oder müssen wir — was wir nicht zu entscheiden wagen — das anderswo niedergeschriebene Wort des Ratramnus von der Einen und gemeinsamen Tätigkeit der ganzen Trinität[3]) nach der Intention und dem Willen des Verfassers auch auf das Wirken der Gottheit nach außen ausdehnen, so wäre in diesem Satze[4]) wenigstens indirekt ausgesprochen oder angedeutet, daß es sich auch nach der theologischen

---

Wirksamkeit des hl. Geistes in den kirchlichen Gnadenmitteln und Sakramenten überhaupt nehmen sogar schon ausdrücklich die apostolischen Väter Bezug, was an sich nicht zu verwundern ist, da sie klar genug in der hl. Schrift begründet erscheint. (Barnabasbrief I, 11 und I. Clem. 2, 2 und 46, 6.)

[1]) Siehe z. B. Hinkmar, De cavendis vitiis et virtutibus exercendis, cap. XI; Florus, De actione missarum, Bibl. max. Lugd. t. XV, p. 75, 76; bei Paschasius an einer ganzen Menge von Stellen (Ernst, S. 52, 53.); Rabanus Maurus, Dicta cap. 3; Mabillon, Act. S.S., Saec. IV, P. II, p. 593.

[2]) Cap. 54: »Est ergo interius commutatum Spiritus sancti potenti virtute, quod fides aspicit, animam pascit, aeternae vitae substantiam subministrat.« Cf. cap. 40, 42, 43: »Operante invisibiliter Spiritu Dei« oder »Divino Spiritu operante«.

[3]) Contra Graecorum opposita lib. I, cap. 5, Migne CXXI, p. 235: »Videamus totius Trinitatis unam operationem.«

[4]) Recht deutlich kommt auch die Einheit des göttlichen Wesens zum Ausdruck in den drei ersten Büchern des Werkes gegen die Griechen als dem Hervorgehen des hl. Geistes vom Vater und Sohn zu Grunde liegend.

Anschauung des Mönches von Corbie bei der Zueignung der eucharistischen Wirksamkeit an den hl. Geist um eine sogenannte Appropriation handelt, welche das Zugeständnis involviert, daß die appropriierte Tätigkeit der betreffenden göttlichen Person weder ausschließlich noch in höherem Grade zukomme als den übrigen.

Es sind auch dies lauter Momente, die doch offenbar von der Voraussetzung ausgehen, daß als Folge der priesterlichen Konsekration eine objektive Realität den unsichtbaren Inhalt der Eucharistie ausmacht und mit deren richtigen Würdigung die Annahme einer bloß subjektiven Gegenwart durch den Glauben des betrachtenden Subjektes absolut unverträglich ist.

4. Eucharistischer und historischer Leib Christi sind der Erscheinungsform nach verschieden, weil die Eucharistie nur ihrem Inhalte, nicht ihrer äußeren Qualität nach in Christi Leib und Blut ist verwandelt worden. Es ist jedermann leicht ersichtlich, wie gerade in der scharfen Betonung dieses Satzes die Haupttendenz des Ratramnischen Buches zu erblicken ist. Denn da bekanntlich der ganze zweite Teil desselben gegen die vermeintliche absolute Identifizierung des eucharistischen und historischen Leibes von seiten des Paschasius Radbertus gerichtet ist, führt unser Verfasser zu deren Bekämpfung oft sehr breitspurig und ermüdend eine große Anzahl von Beweisgründen an,[1] die alle dartun sollen, daß der eucharistische Leib mit dem historischen nicht völlig identisch, sondern »in gewisser Beziehung«[2] von ihm verschieden ist.[3] Man braucht nur einen Blick zu werfen auf die einzelnen Differenzpunkte und man wird sofort erkennen,[4]

[1]) Siehe unsere Analyse des 2. Teils in Kapitel III.

[2]) Cap. 84: »Secundum quendam modum.«

[3]) Cap. 69: »Quod multa differentia separatur corpus, in quo passus est Christus et sanguis, quem pendens in cruce de latere suo profudit et hoc corpus, quod in mysterio passionis Christi quotidie a fidelibus celebratur.«

[4]) Was z. B. auch der Protestant Lingard, S. 299, zugesteht, der schreibt: »Obschon Bertram die ganze Abhandlung hindurch zu beweisen sucht, daß der natürliche und eucharistische Leib Christi nicht eins und

daß es bloß eine accidentelle Verschiedenheit zu begründen gilt, indem beide Leiber sich voneinander unterscheiden »wie Geistiges und Körperliches, Unsichtbares und Sichtbares, Göttliches und Menschliches« [1]) — ein Gegensatz, der am kürzesten und prägnantesten [2]) gemäß der oben als spezifisch ratramnisch interpretierten Redeweise ausgesprochen erscheint in den beiden Ausdrücken: »sacramentum carnis und veritas carnis«.[3])

5. So sehr also Ratramnus eine accidentelle Verschiedenheit zwischen dem verhüllt-vergeistigten, eucharistischen und dem grobsinnlichen, historischen Leibe Christi, eine Verschiedenheit »hinsichtlich der äußeren Erscheinung«,[4]) konstatiert, daß er sogar von »einer großen Differenz« [5]) spricht, so prädiziert er doch auch anderseits eine Identität zwischen beiden bezüglich »der unsichtbaren Substanz«.[6]) Denn anders ist es nicht zu fassen, wenn der Autor unter wiederholter Verwahrung, seine Worte doch ja nicht kapharnaitisch zu verstehen, erklärt, »daß Christus kurz vor seinem Leiden des Brotes Substanz und des Weines Kreatur verwandelte in seinen eigenen Leib, der leiden, und in sein eigenes Blut, das nachher vergossen werden sollte«;[7]) oder

---

dasselbe seien, so beschränkt er den Unterschied doch nur auf die Art und Weise, wie sie sich äußerlich darstellen.«

[1]) Cap. 71: »Tantum inter se differunt, quantum differunt corporalia et spiritualia, visibilia et invisibilia, divina atque humana.«

[2]) Noch präziser, wir möchten sagen, klassisch, faßt Rabanus die Differenzpunkte zwischen den zwei Leibern in dem Terminus »specialiter« zusammen, offenbar auf species, die äußere Erscheinung hindeutend; die Identität bezeichnet er als naturaliter. (Dicta cuiusdam sapientis, cap. 3, Mabillon, Act. S.S., Saec. IV, P. II, p. 539.)

[3]) Cap. 57.

[4]) Cap. 49: »Secundum speciem visibilem.«

[5]) Cap. 69, 71, 89: »Multa differentia.«

[6]) Cap. 49: »Secundum invisibilem substantiam.«

[7]) Cap. 28: »Paulo antequam pateretur, panis substantiam et vini creaturam convertere potuit in proprium corpus, quod passurum erat et in suum sanguinem, qui post fundendus exstabat.« Der oben erwähnte Lingard sagt zu diesem Texte: »An einer Stelle behauptet er ihre Identität ohne alle Umschweife.« Cf. cap. 27: »Videmus nondum passum esse Christum, etiam tamen sui corporis et sanguinis mysterium operatum fuisse.«

»daß wir mit demselben Blute getränkt werden, durch welches wir erlöst wurden«.[1])

Indem aber Ratramnus, ausgehend von Joh. 6, 62. 63[2]), ausdrücklich die Identität statuiert zwischen dem ehemals leidensfähigen und nunmehr verklärten Leibe, scheint er auch auf eine Identifizierung des letzteren mit dem eucharistischen hinzuzielen, um unter allen Umständen jedweden Kapharnaitismus vollständig auszuschließen. Denn es involviert doch sicherlich eine Applizierung obigen Ausspruches des Heilandes von seinem zum Himmel aufgefahrenen und verklärten Leibe auf die Eucharistie, wenn der Verfasser dessen Bedeutung dahin interpretiert, »als wollte der Herr sagen: Glaubet nicht, daß ich euch mein Fleisch und Blut körperlich zum Genießen oder stückweise zum Austeilen geben werde, da ihr mich nach der Auferstehung mit meinem ganzen, unversehrten Leibe und Blute in den Himmel werdet auffahren sehen. Dann werdet ihr erkennen, daß nicht so, wie jene Ungläubigen meinten, mein Fleisch von den Gläubigen zu genießen sei, daß dieselben vielmehr wahrhaft Brot und Wein empfangen sollen, im Mysterium verwandelt in die Substanz meines Fleisches und Blutes.«[3]) Es liegt unseres Erachtens auf der Hand, daß in diesen Worten, namentlich durch den in dem »tunc intelligetis« mit Absicht konstruierten logischen Zusammenhang, der ganze unversehrte Leib und ebendasselbe Blut, sowie beide in den Himmel aufgefahren sind,[4]) auch als präsent im eucharistischen Mysterium prädiziert werden sollen: eine Identifizierung, die anderswo direkt noch deutlicher ausgesprochen ist, wenn es heißt, »es werde evident dargetan, daß jener eigene Leib Christi gegenwärtig ist, in welchem er genährt, in welchem er gelitten, in welchem er gestorben, in welchem er begraben, in welchem er auferstanden, in welchem er zum

[1]) Cap. 24: »Ex eo sanguinis undam effudit, quo non solum redimeremur, verum etiam potaremur.«

[2]) Joh. 6, 62. 63: »Dies ärgert euch? Wie aber dann, wenn ihr den Menschensohn auffahren sehet dorthin, wo er zuvor war?«

[3]) Cap. 30.

[4]) »Cum post resurrectionem visuri sitis me coelos ascensurum cum integri corporis sive sanguinis mei plenitudine. Tunc intelligetis . . . .«

Himmel aufgefahren ist, in welchem er zur Rechten des Vaters sitzt und zum Gerichte erscheinen wird«.[1]) Aus diesem Lehrpunkte geht am deutlichsten hervor, wie von einer eigentlichen dogmatischen Verschiedenheit zwischen Paschasius und Ratramnus gar nicht gesprochen werden kann.

6. Was die Früchte der hl. Eucharistie als Folge des Genusses anbelangt, die Ratramnus ausdrücklich wieder »geistige« [2]) nennt, so ist in der ganzen Schrift nur die Rede von einer Einwirkung der hl. Kommunion auf die Seele des Empfängers. Der Geist, die Seele der Gläubigen wird genährt, belebt, geheiligt [3]) und ihnen ein Anrecht auf die Substanz des ewigen Lebens [4]) erteilt, wofür der Verfasser sich außer den Vätern namentlich auf die zwei oben in Kapitel III besprochenen liturgischen Orationen beruft,[5]) in denen der Genuß der hl. Eucharistie offiziell von der Kirche als Unterpfand der zukünftigen ewigen Herrlichkeit gepriesen wird.

Es mag auffallen, daß in solch restringierender Weise die Wirkungen der hl. Kommunion auf die leibliche Natur der Gläubigen völlig unberücksichtigt bleiben.[6]) Aber wenn

[1]) Cap. 96: »Ut evidenter ostendat, quod corpus Christi proprium illud existat, in quo lactatus, in quo passus, in quo mortuus, in quo sepultus, in quo resurrexit, in quo coelos ascendit, in quo Patris ad dexteram sedet, in quo venturus est ad iudicium.« Nach solch klaren Worten erscheint es uns unverständlich, wie neuerdings Schwane, S. 633, den Wunsch äußern konnte, »daß nur die Identität rücksichtlich der Substanz erwähnt und die Gegenwart des auferstandenen Leibes Christi betont würde. Das geschieht aber nicht.« Vgl. die gegenteilige Ansicht von Mabillon, Act. S.S., Saec. IV, P. II, n. 127; Berlage, S. 288; Bach, S. 202; Schnitzer, S. 169; Ernst, S. 123, die mit unserem Resultat übereinstimmen.

[2]) Cap. 89, 101: »Spiritualiter pascit animam«; cap. 94: »Fructum habet spiritualem.«

[3]) Cap. 40: »Participatione sui fideles recreat mentes«; cap. 44: »Mentes vivificando pascit«; cap. 49: »Fidelium mentes et pascunt et sanctificant«; cf. cap. 19, 54, 89, 94.

[4]) Cap. 52: »Vitae aeternae substantiam subministrat«; cap. 69: »Saginant mentes aeternae vitae substantia«; cap. 19: »Tribuens immortalitatem animas pascunt in aeternum victuras«; cf. cap. 72, 89, 101.

[5]) Cap. 85—89.

[6]) Höchstens könnte man etwas derartiges aus cap. 89 herauslesen: »Vitam praebet aeternam et incorruptionem.« — Übrigens ist zu be-

irgendwo, zeigt sich gerade in diesem Vorgehen der sogenannte Spiritualismus unseres Autors — wenn auch wir ihn so nennen wollen — im schlagendsten Lichte, indem durch eine derartige Hintansetzung der auf die leibliche Seite des Menschen sich beziehenden Wirkungsweise der hl. Eucharistie mit Absicht Protest erhoben werden soll gegen die uns bisweilen in der Patristik und auch bei Paschasius oder anderen Zeitgenossen begegnenden Übertreibungen.[1]) Man ging nämlich von deren Seite in der Ausdrucksweise bezüglich der durch die hl. Kommunion bewirkten Erhebung der menschlichen Natur manchmal insofern etwas zu weit, als der ganze Vorgang zu realistisch oder zu materialistisch gemalt wird und das körperlich-sinnliche Moment zu sehr in den Vordergrund tritt, obwohl wieder solches Übermaß — namentlich bei Paschasius Radbertus — durch andere Stellen, an denen mehr das geistige, seelische Moment betont ist, paralysiert und korrigiert erscheint. Aber bei dem bekannten, antagonistischen Charakter des Ratramnischen Buches ist es begreiflich, wenn das letztere Moment keine Beachtung mehr fand.

Der Wirkungen der heiligen Kommunion werden nur die Gläubigen teilhaftig, ein Satz, der nicht spezifisch ratramnisch ist, sondern als Gemeingut der gesamten katholischen Theologie betrachtet werden muß. Hat doch schon der Begriff des christlichen Mysteriums oder Sakraments im allgemeinen, nicht bloß nach der Definition des Ratramnus [2]) und Paschasius,[3]) den Glauben zur unbedingten Voraussetzung.

achten, daß Ratramnus keineswegs von bloß geistigen oder bloß seelischen Wirkungen der hl. Kommunion spricht.

[1]) Belege hierfür aus der Patristik siehe bei Naegle, Die Eucharistielehre des hl. Johannes Chrysostomus, S. 240; aus Paschasius bei Rückert, S. 373, 374.

[2]) Cap. 11: »Nam si secundum quosdam figurate hic nihil accipitur, sed totum in veritate conspicitur, nihil hic fides operatur, quoniam nihil spirituale geritur . . . nec iam mysterium erit, in quo nihil secreti, nihil abditi continebitur.«

[3]) De corp. et sang. Dom., cap. 3, 2, Migne CXX, 1275: »Quae ab hoc sacramenta vocantur, quia sub eorum specie visibili quae videtur secretius virtute divina caro consecratur, ut hoc sint interius in veritate, quod exterius creduntur virtute fidei.« Epist. ad Frudeg., p. 1362:

soll dasselbe als solches erfaßt und angeeignet werden. Wenn nun unser Autor beinahe auf jeder Seite seiner Schrift die Notwendigkeit des Glaubens, wie einer inneren, seelischen Disposition überhaupt zum Zwecke des fruchtreichen Empfanges der Eucharistie betont,[1]) so kann dies umso weniger befremden, da wir dieselbe Beobachtung auch bei Paschasius machen, dem ebenfalls, wie Rückert sich ausdrückt, »der Glaube Bedingung auf allen Punkten ist«.[2]) Aber es handelt sich bei dem einen ebensowenig wie bei dem anderen, wie die protestantische Realenzyklopädie zum Teil[3]) richtig urteilt, nicht darum, »daß der ganze Sakramentsgenuß wie später bei Berengar nur auf der subjektiven Vergegenwärtigung des Glaubens beruhen würde.[4]) Ratramnus denkt sich das Verhältnis so, daß vermöge des Einsetzungswortes wirklich die Zeichen ... einen neuen immanenten Inhalt gewinnen, der zwar, weil unsichtbar, nur vom Glauben erkannt und angeeignet werden kann, aber nichtsdestoweniger objektiv und realiter in ihnen existiert,«[5]) so daß also die wirkende Kraft des Sakramentes nicht in die gläubige Seele, sondern unbedingt in die konsekrierten Elemente zu verlegen ist[6])

»Quia fides non eorum est teste Apostolo, quae videntur, sed quae non videntur. Unde quia non videntur, mysteria sunt et sacramenta . . . Quia omnino si non lateret, fides et mysterium non esset.« Ebenso: De corp., cap. 8, 2, p. 1287.

[1]) Z. B. cap. 79: »Quod pertinet ad virtutem sacramenti . . ., qui manducat intus, non foris, qui manducat in corde, non qui premit dente.« Er redet fast immer bloß von: »Ore fidelium sumitur, a fidelibus sumitur« etc. cap. 5, 89 . . . .

[2]) Rückert, S. 371. Vgl. Harnack, S. 295.

[3]) Statt des Leibes und Blutes wird nämlich in der Realenzyklopädie blos »eine geistige Kraft« als der Inhalt bezeichnet.

[4]) Was eine große Anzahl anderer Kritiker annimmt. Siehe die im vorhergehenden Kapitel V angeführten Zitate.

[5]) Realenzyklopädie, XII, S. 539. Vgl. Harnack, S. 296: »Er will den Gedanken nicht aufgeben, daß die Wirksamkeit des Sakramentes eine objektive ist, woraus immer folgt, daß die Wunderwirksamkeit nicht in die Empfänger, sondern in die Mittel fällt.«

[6]) Deutlich z. B. tritt dieser Gedanke zu Tage im Zitat aus Ambrosius, cap. 52: »Est ergo in illo pane vita, quae non oculis apparet corporeis, sed fidei contuetur aspectu.«

7. Schließlich wird von Ratramnus auch die Opferqualität der Eucharistie aufs unzweideutigste ausgesprochen. Er nennt wiederholt das eucharistische Mysterium direkt »oblatio«[1]) und »sacrificium«[2]); analog bezeichnet er den Darbringungsakt mit den diesen Substantiven entsprechenden Verben: »offerre«[3]) und »immolare«[4]), lauter Ausdrücke, die stets als termini sacrificatorii in erster Linie angewandt wurden, die also nach der Intention des Schreibenden[5]) mit der Opferidee in notwendiger Korrelation stehen müssen. Dieses Brot- und Weinopfer,[6]) dessen Stiftungs- oder Geburtstag[7]) — offenbar der Gründonnerstag[8]) — nach der Weisung des Papstes Silvester gleich dem Sonntag festlich begangen werden soll, wie unser Autor in seinem Werke gegen die Griechen berichtet[9]) und dabei von »dem Opfer des Leibes des Herrn und des göttlichen Blutes« redet, wird täglich in der katholischen Kirche auf dem ganzen Erdkreise gefeiert oder dargebracht.[10])

Über das eigentliche innere Wesen des eucharistischen Opfers erhalten wir näheren Aufschluß, wenn der

---

[1]) Z. B. cap. 39. [2]) Z. B. cap. 40 (nach Isidor); cap. 90. [3]) Cap. 90. [4]) Cap. 38, 40.

[5]) So gebraucht Ratramnus z. B. immolare und offerre auch vom Kreuzesopfer (cap. 38, 39, 90).

[6]) Cap. 90: »Sacrificium panis et vini.«

[7]) Auch Paschasius nennt den Tag der Einsetzung der hl. Eucharistie: »Natalis calicis.« (De corp., cap. 11. Migne CXX, 1307.)

[8]) Daß dieser gemeint ist, geht auch daraus hervor, daß es in der aus Eusebius entnommenen Stelle unseres Autors weiter heißt: »Hac die in toto orbe sanctum chrisma conficitur.«

[9]) Contra Graec. oppos. lib. IV, cap. III, Migne CXXI, p. 316: »Approbat hoc Eusebius, Caesariensis episcopus, in libro, quem de Gestis Silvestri papae composuit, ita dicens: Et ait papa Silvester: Natalem calicis similiter ut diem Dominicum solemnem habere debemus, in quo sacrificium Dominici corporis et divini sanguinis ab ipso Domino celebrationis sumpsit initium.«

[10]) Cap. 36: »Quae celebrantur non solum per omnes Paschae solemnitates singulis annis, verum etiam singulis in anno diebus«; cap. 38, 39: »Quotidie«: cap. 90: »Sacrificium panis et vini, in fide et charitate sancta catholica Ecclesia per universum orbem terrae offerre non cessat« (nach Fulgentius).

Verfasser auf das Verhältnis desselben zum Kreuzesopfer zu sprechen kommt. Ausgehend von dem Schluß der Einsetzungsworte: »Tuet dies zu meinem Andenken« und deren weiterer Ausführung durch Paulus [1]) in 1. Kor. 11, 26 erblickt Ratramnus in der Darbringung des Abendmahlsopfers eine von dem göttlichen Stifter selbst [2]) intendierte »Erinnerungsfeier des Leidens und Todes des Herrn« [3]) oder wie Fulgentius sich ausdrückt, »eine Danksagung für und eine Erinnerung an das Fleisch, das Christus für uns geopfert und das Blut, welches er für uns vergossen hat«.[4]) Denn »wir werden von dem göttlichen Erlöser und dem hl. Apostel Paulus belehrt, daß dieses Brot und dieses Blut, die auf dem Altare liegen, als Figur oder Gedächtnis des Todes des Herrn erscheinen,[5]) um das, was in der Vergangenheit geschehen ist, uns in der Gegenwart ins Gedächtnis zurückzurufen, auf daß wir, jenes Leidens eingedenk, durch eben dasselbe der göttlichen Gnade teilhaftig werden, durch welches wir vom Tode

---

[1]) Cap. 99: »Quod exponens Paulus apostolus ait« . . .

[2]) Denn es heißt ibid.: »Quemadmodum ipse in Evangelio dicit: Hoc facite in mei commemorationem.«

[3]) Cap. 99: »Memoriam repraesentat Dominicae passionis sive mortis.« cf. cap. 36, 41, 92.

[4]) Cap. 90: »In isto autem sacrificio gratiarum actio atque commemoratio est carnis Christi, quam pro nobis obtulit et sanguinis, quem pro nobis effudit.«

[5]) Cap. 100: »In figuram sive memoriam Dominicae mortis ponantur.« Wenn hier »figura« gleichgestellt wird »memoria«, so bietet uns diese Identifizierung einen Fingerzeig, welches Moment Ratramnus in der an sich etwas geschraubten Parallele: »Sicut illa sacrificia veteris testamenti — figuram habuere futurorum, sic et hoc sacrificium figura sit praeteritorum« (cap. 91) hauptsächlich betont wissen will, zumal es unmittelbar vorher heißt: »quid sit donatum commemoretur«. Nehmen wir noch dazu die weiter unten näher dargelegte eigentliche Bedeutung der eucharistischen memoria, so verliert das Verfängliche an dem Vergleiche seine Spitze. Allerdings wenn für einen Martin Ratramnus nichts anderes geschrieben zu haben scheint als obige Stelle, ist es begreiflich, wie man zu dem Resultate kommen konnte: »La seule différence entre les sacrifices de l'ancienne alliance et celui de la nouvelle, conclut Ratramne, c'est donc, que les premiers étaient des figures des choses à venir, tandisque le second est une figure d'une chose déjà venue. Mais ils sont tous également des figures« (p. 48, 49).

sind erlöst worden«. Wenn in den letzten Worten [1]) die Applizierung oder die subjektive Aneignung der Früchte des auf Kalvaria vollbrachten Opfers vermittels der hl. Eucharistie klar angedeutet ist, so geht daraus hervor, daß unserem Autor die eucharistische Gedächtnisfeier nicht als eine einfache, inhaltslose Gedanken- und Worterinnerung an jenes gegolten hat.

Ja noch mehr, die hl. Eucharistie wird an anderer Stelle als eine Wesenserinnerung charakterisiert, welche das Vergangene, d. i. hier das Kreuzesopfer, auch wahrhaft und wirksam gegenwärtig setzt oder sich als eine reale und substanzielle Wiederholung desselben erweist. »Was Jesus Christus einmal getan hat, das übt er nun täglich. Einmal nämlich hat er für die Sünden des Volkes sich aufgeopfert, eben dieses selbe Opfer wird nun Tag für Tag von den Gläubigen gefeiert,[2]) aber im Mysterium, damit dasjenige, was der Herr Jesus Christus durch sein einmaliges Opfer vollbracht hat, zur Erinnerung an sein Leiden durch die Feier der Geheimnisse täglich aufs neue geschehe. Gleichwohl sagt man nicht mit Unrecht, daß in jenen Mysterien der Herr geopfert werde oder leide, da sie mit jenem Tode und Leiden Ähnlichkeit haben, dessen Repräsentation sie bilden«.[3]) Unverkennbar [4]) ist in diesem Texte, der augenscheinlich den Kern der

[1]) »Ut illius passionis memores effecti, per eam efficiamur divini muneris consortes, per quam sumus a morte liberati.«

[2]) »Celebratur tamen haec eadem oblatio singulis per fideles diebus.«

[3]) Cap. 39, 40.

[4]) Es muß uns deshalb nicht genug wundernehmen, wie so viele Kritiker, wie Cellot, p. 572; Werner Karl, Alkuin, S. 182; Guericke, S. 103, Anmkg. 2; Lindner Fr. W., S. 298; Kahnis, Lehre vom Abendmahl, S. 248; Neander, Allg. Geschichte, S. 325, Dogmengesch., S. 42; Realenzyklopädie, Bd. XII, S. 537, dazu kommen konnten, in Ratramnus bloß einen Anhänger »der repräsentativen und rememorativen oder figürlich-symbolischen Bedeutung der liturgischen Opferhandlung« zu erblicken, so daß »Brot und Wein uns das Leiden Christi nur ins Gedächtnis zurückrufen sollen«. Richtig gewürdigt wird die Opferlehre des Autors dagegen von Schnitzer, S. 162; Ernst, S. 110, 120; Schwane, S. 632, welch letzterer, der sonst der orthodoxen Interpretation des Ratramnus gar nicht günstig zugeneigt ist, sich infolgedessen zu dem Geständnis veranlaßt sieht: »Was wieder auf den Glauben des Verfassers an die Wesensverwandlung hinweist.«

Anschauung unseres Autors über das Verhältnis des eucharistischen zum Golgathaopfer wiedergibt, eine Identität zwischen beiden prädiziert sowohl in Bezug auf die Opfergabe wie auf den Opferpriester, wobei neben Christus, mit den »fideles«, die ebenfalls das Opfer feiern, auch die Bedeutung des sichtbaren Priestertums und des gläubigen Volkes in der ihnen allgemein von den Theologen zuerkannten Mitwirkung beim eucharistischen Opferakte nicht außer acht gelassen ist. Wenn Ratramnus hier sogar von einem eigenen Leiden Jesu in der hl. Messe, also von einer Erneuerung desselben spricht,[1]) so wird diese Behauptung sofort paralysiert und korrigiert, wenn wir kurz vorher lesen, daß von einem eigentlichen, täglichen Leiden nicht die Rede sein könne,[2]) sondern daß Jesus Christus sich in der Eucharistie opfere und leide bloß in gewissem Sinne, in mysterio, — wie dreimal[3]) mit Absicht beigefügt wird, — so daß dieses neue Leiden sich darstellt als eine Repräsentation jenes einmaligen Leidens und Sterbens.[4])

Nachdem wir hiermit eine systematische Darstellung gegeben der einzelnen Lehrpunkte, wie sie uns, wenn auch nur in beschränktem Maße, die Ratramnische Schrift bietet, so dürfte einleuchtend sein, daß es mit der vielgepriesenen sogenannten Heterodoxie des Mönchs von Corbie nicht so weit her sein mag. Vielmehr hat sich uns derselbe infolge seiner Übereinstimmung mit den Hauptsätzen der katholisch-kirch-

[1]) Cap. 40: »Nec tamen falso dicitur, quod in mysteriis illis Dominus vel immoletur vel patiatur.«

[2]) Cap. 38: »Non enim quod quotidie in se ipso patiatur, quod semel fecit.«

[3]) »In mysterio . . . per mysteriorum celebrationem . . . in mysteriis.« Diese Beifügung kann umso weniger auffallen, da auch Paschasius von einem »sacrificium mysticum«, von einem »mystice, in mysterio immolari« spricht. (De corp., 2, 2, 3; 9, 1 Migne CXX, 1274, 1294; Epist. ad Frudeg., ibid. p. 1355.) Und doch wird der Abt allgemein, selbst von protestantischer Seite, als ein Verteidiger der wirklichen Opferqualität der Eucharistie betrachtet. (Siehe z. B. Baur, Vorlesungen, S. 193; Rückert, S. 361, 362; Harnack, S. 297.)

[4]) Cap. 40: »Quoniam illius mortis atque passionis habens similitudinem, quarum existunt repraesentationes.«

lichen Abendmahlslehre des Paschasius Radbertus als durchaus orthodox gezeigt.

Doch kann und soll nicht geleugnet werden, daß es anderseits in des Ratramnus Buch auch nicht an unklaren und dunklen Stellen, ja selbst nicht an bedenklichen Ausdrücken fehlt, auf die zum Teil wir im Laufe gegenwärtiger Abhandlung schon zu wiederholten Malen, namentlich in Kapitel III, Gelegenheit nahmen, aufmerksam zu machen. Diese alle liefern jedoch nur den einen Beweis, daß sogar einem sonst aufs exakteste vorgehenden Schriftsteller gewisse Unebenheiten, sei es im Denken oder auch nur in der Ausdrucksweise, unterlaufen können, zumal in einem erst aufstrebenden Zeitalter,[1]) in dem man selbstverständlich noch nicht die geeignetsten Worte zur Entwicklung der Begriffe, zur Bezeichnung aller möglichen, oft der spinosesten, teilweise noch unklaren Distinktionen immer sofort zur Hand hatte.

Es ist das größte Unrecht, das einem Autor zugefügt werden kann, wenn man sein Urteil über denselben in erster Linie stützt auf derartige Unklarheiten, die ihm sozusagen in der Hitze des Gefechtes entschlüpft sind. Geht man aber in der Interpretation, wie es so viele Kritiker unserem Ratramnus gegenüber getan,[2]) einzig und allein auf die wenigen, schwer verständlichen Texte zurück, ohne von den andern viel zahlreicheren, klaren Ausführungen, wie wir sie im vorhergehenden dargelegt haben, auch nur Notiz zu nehmen, so daß dieselben für die betreffenden Interpreten eigentlich gar nicht zu existieren scheinen, so bedeutet ein solches Vorgehen zum mindesten eine höchst verwerfliche Geschichtsfälschung, die sicherlich nicht scharf genug zurückgewiesen und gebrandmarkt werden kann. Nicht minder ungerechtfertigt und verwerflich ist eine dritte Methode, die hinwiederum von anderer Seite eingeschlagen wurde, aus dem wenigen Unklaren und Zweideutigen den an sich feststehenden und klaren Sinn der ganzen Ratramnischen Schrift umzumodeln[3]) und

[1]) Vgl. was deshalb Ernst, S. 119, 120, über Paschasius sagt.

[2]) Unter den neueren nennenswerten Werken tut sich in dieser Beziehung das Lehrbuch der christlichen Kirchengeschichte von W. Br. Lindner hervor (2. Abteilung, S. 213, 214).

[3]) Zu diesem Zwecke gab sich viele Mühe der Jesuit Harduin, p. 292 sq.

dies, obwohl eines der obersten Prinzipien einer gesunden Exegese und Hermeneutik dahin lautet, daß die minder klaren oder gar dunklen Texte und Ausdrücke eines Autors nach den klaren und sicheren, die zweifelhaften nach den unzweideutigen zu interpretieren sind,[1]) oder wie Rückert in Bezug auf die Beurteilung des Paschasius diesen Satz formuliert, ihn aber selbst bei der Kritik des Ratramnus nicht zur Anwendung bringt, daß »im Falle eines Widerspruches diejenige Ansicht als die richtige zu gelten habe, die am bestimmtesten ausgesprochen und durch alle übrigen Umstände am entschiedensten beglaubigt sei.«[2]) Als solche schwerwiegende Umstände dürfen bei Ratramnus, wie schon öfters bemerkt, insbesondere nicht außer acht gelassen werden der ganze Plan und Zweck seines Buches, der darauf hinzielt, unter Zugrundelegung der realen Gegenwart speziell zwei von Karl dem Kahlen gestellte Fragen eingehend zu erörtern. Man sieht es dem Schreiber förmlich an, wie in seinen Augen vor der korrekten und scharfen Fassung seiner direkten Antwort und vor der stark pointierten Hervorhebung deren Hauptgesichtspunkte trotz aller sonstigen Exaktheit jede andere Sorgfalt in der Wahl der sprechendsten Ausdrücke oder der treffendsten Vergleiche und Parallelen etwas zurücktritt.

Vor allem fällt auf, daß Ratramnus einigemal von einer Wirksamkeit des »Wortes Gottes« in der Eucharistie spricht, ja an einer Stelle[3]) sogar die »divini potentia Verbi« mit der »invisibilis substantia« zu identifizieren scheint, woraus man dann schloß, es werde im Sakramente nicht die Substanz des Leibes Christi mitgeteilt, sondern es sei »den materiellen Substanzen

[1]) Beinahe die nämlichen Worte setzt z. B. Berengar an die Spitze seiner Interpretation des Ambrosius (De sacra coena, l. c. p. 173, 176). Auch Paschasius wendet diese hermeneutische Regel an bei seiner Erklärung des Augustinus, indem er dem Frudegard gegenüber auf die unzweideutigen Worte des Kirchenlehrers in dessen Rede an die Neophyten verweist: »Alioquin quomodo ipse idemque doctor tam egregius contra se diceret, ut recolo, in sermonibus ad Neophytos«. (Epist. ad Frudeg., Migne CXX, 1352.)

[2]) Rückert, S. 322.

[3]) Cap. 49.

die geistige Kraft des Wortes immanent,«[1]) indem »dessen Kräfte in allerdings unbegreiflicher Weise mit dem Brote und Weine des Abendmahls sich verbinden.«[2]) Rückert geht sogar so weit, in diesen wenigen Texten »den Schlüssel« oder »ein hell angezündetes Licht« zu erblicken,[3]) um die wahre Abendmahlslehre unseres Autors zu erkennen.

Diesen schweren Bedenken[4]) gegenüber ist zu erwidern: Wenn Ratramnus in allerdings unklarer und leicht mißverständlicher Weise, jedoch in Übereinstimmung mit einigen alten Vätern wie Irenäus[5]) und Gregor von Nyssa[6]) das »Verbum Dei« in Verbindung bringt mit der Eucharistie, so ist er dabei von dem bekannten Antagonismus geleitet, zu unterscheiden im Sakramente zwischen Sichtbarem und Unsichtbarem. Und das letztere Moment soll immer und immer wieder, wie sofort bei der Lektüre des Ratramnischen Buches auffallen muß, auf eine neue Art und mit neuen Ausdrücken, vorgeführt werden. Insbesondere scheint zur Bezeichung des unsichtbar in der Eucharistie wirkenden göttlichen Prinzips die Wahl des »Verbum Dei« nicht unpassend zu sein, zumal wir oben gehört haben, daß auch nach der Anschauung unseres Autors »Christus in seinem verklärten Körper, welcher den Kategorieen der gemeinen Leiblichkeit nicht mehr unterliegt, oder als Logos präsent«[7]) ist. Und in der Tat, wenn wir die einzelnen Stellen, an denen vom »Verbum Dei« die Rede ist, betrachten, so hat der Verfasser entweder die unsichtbar und geheimnisvoll wirkende Allmacht des Logos im Auge, kraft deren die Gegenwart und Wandlung erfolgt, wie dies namentlich aus dem besonders inkriminierten[8]) Texte in Kapitel 49[9]) hervorgeht, in welchem

[1]) Realenzyklopädie, XII, S. 538.

[2]) Rückert, S. 544. Vgl. ferner: Lindner, Kirchengeschichte, S. 213, 214; Kahnis, Kirchenglaube, S. 227. [3]) Rückert, S. 544.

[4]) Unter den Katholiken nimmt neuerdings besonders daran Anstoß Alzog, S. 664, und teilweise Hergenröther, Bd. II, S. 167.

[5]) Adv. haereses, IV, 18, 4. [6]) Orat. catech. c. 37. [7]) Schnitzer, S. 168.

[8]) Siehe Rückert, S. 544; Realenzyklopädie, Bd. XII, S. 538.

[9]) »At vero secundum invisibilem substantiam, id est divini potentiam verbi, vere corpus et sanguis Christi existunt.«

die »potentia divini Verbi« als die Ursache bezeichnet wird, »daß der Leib und das Blut Christi wahrhaft gegenwärtig sind«.[1]) Oder es soll auf die Wirkungen des Abendmahlsgenusses hingewiesen werden,[2]) in denen ebenfalls die Macht und Kraft

[1]) Cf. La Perpétuité, t. I, p. 1071: »Où il représente la puissance du Verbe, comme la cause de ce que le corps de Jésus-Christ est véritablement dans l'Eucharistie.« — Allerdings hätte Ratramnus den kausalen Zusammenhang etwas deutlicher und präziser markieren können. Daß aber an der fraglichen Stelle keineswegs von einer Identifizierung der »potentia divini Verbi« mit der »invisibilis substantia« die Rede sein kann in dem Sinne, daß dadurch eine bloß dynamische, potentielle Gegenwart Christi prädiziert werden sollte, geht aus dem anderweitigen Gebrauche hervor, den Ratramnus von »potentia« und »virtus« macht. Immer soll vermittelst dieser Ausdrücke auf die unsichtbar in der Eucharistie sich betätigende und verwandelnde Allmacht Gottes oder speziell des hl. Geistes hingewiesen werden, so z. B. cap. 25: »Omnipotenti virtute panem et vinum in sui corporis carnem et proprii cruoris undam spiritualiter convertit«; cap. 43: »Longe aliud per potentiam invisibilem existunt quam visibiliter appareant«, oder cap. 54: »Est ergo interius commutatum Spiritus sancti potenti virtute.« Ja, selbst der zweideutigste und am ehesten in der Bedeutung einer virtuellen Präsenz zu verstehende Text: »Intellige, quod non in specie, sed in virtute corpus et sanguis Christi existant, quae cernuntur« (cap. 56) will nichts anderes besagen, einmal wie der Gegensatz zu dem bekannten »in specie«, sodann der unmittelbar folgende Satz dartut, der zur Begründung des vorausgehenden eine Apologie der Allmacht Gottes enthält: »Ordinem naturae non hic intuendum, sed Christi potentiam venerandam, quae quidquid vult, quomodo vult quodcumque vult et creat, quod non erat et creatum permutat in id, quod antea non fuerat.« Als Analogie für diese ganze Ausdrucksweise des Ratramnus vgl. das »potentialiter creare« des Paschasius (De corp. et sang., cap. 4, 1), das auch protestantische Kritiker wie Dieckhoff, S. 27; Rückert, S. 354; Kahnis, Kirchenglaube, S. 224, in der Bedeutung des anderen Radbertischen »efficaciter commutare« (cap. 8, 2) verstehen oder wie Rückert sich ausdrückt, »als eine Andeutung, daß das Geschehende eine Kraftwirkung sei,« und zwar nach Kahnis eine unsichtbare, »ein Schaffen, dessen Wirkung nur dem Wesen, nicht der Erscheinung nach Leib und Blut ist«. — Warum urteilt man nicht gerade so über Ratramnus, müssen wir da wieder fragen.

[2]) Cap. 40, 43: »Verbum Dei, qui est panis vivus, participatione sui fideles recreat mentes«; c. 44: »Verbum autem Dei, qui est panis invisibiliter in illo existens sacramento, invisibiliter participatione sui fidelium mentes vivificando pascit.« Cf. cap. 22, 49 und 64: »Patenter ostendit (Ambrosius), secundum quod habeatur corpus Christi, videlicet secundum id, quod sit in eo Spiritus Christi, id est divini potentia Verbi, quae non solum animam pascit, verum etiam purgat.«

des göttlichen Logos unsichtbar und geistig[1]) sich betätigt, aber nicht etwa infolge seiner virtuellen Präsenz; der Logos wirkt vielmehr in der Eucharistie in und vermittelst des unsichtbar gegenwärtigen Leibes[2]) oder indem der in seiner Qualität als verklärter anwesende Christus direkt als Logos gedacht ist.[3])

Stärker noch scheinen auf den ersten Blick für eine Inanspruchnahme des Mönches von Corbie als eines Leugners der realen Gegenwart zu sprechen einige biblische Analogieen, auf deren Beweiskraft zu Gunsten der Heterodoxie des Verfassers unbegreiflicherweise von verschiedenen Seiten das größte Gewicht gelegt wurde. Denn das sollte doch jeder Interpret eines fremden Buches wissen, daß zur unparteiischen Feststellung der wahren Anschauung eines Autors allenfalls vorkommende Parallelen oder Vergleiche nicht in allen Einzelheiten gepreßt oder urgiert[4]) werden dürfen, sondern daß eine

[1]) Insofern Ratramnus nur von einer Einwirkung auf die Seele des Empfängers spricht.

[2]) Cf. La Perpétuité, t. I, p. 1071; Natalis Alexander, t. XII, p. 468: »Intelligit Verbum ut coniunctum corpori Christi et per illud operans.«

[3]) Cap. 40, 43: »Verbum Dei, qui est panis vivus.« Cap. 44: »Verbum autem Dei, qui est panis invisibiliter in illo existens sacramento.«

[4]) Will man die Worte pressen, dann kann man z. B. auch die Orthodoxie eines Paschasius Radbertus oder eines Papstes Nikolaus I. angreifen, wie es Aubertin (p. 929) ersterem gegenüber auf Grund eines an sich nicht ganz einwandfreien Vergleiches tut und ihm die Vertretung der substanziellen Präsenz abspricht — gewiß eine ungeheuerliche Interpretation, wenn man an die hunderte von ganz klaren Stellen bei Paschasius denkt. Dieser schreibt nämlich in seinem Briefe an Frudegard, ein Wort des hl. Augustinus zitierend: »Sicut ipse doctor dicit, sacramentum fidei fides est, sic corpus Christi et sanguis in hoc sacramento vera caro et sanguis est.« (Migne, CXX, 1355.) Noch weniger geht es an, mit Nikolaus I. (Epist. II) folgende Parallele aufzustellen: »Wie der Altar, welcher nur ein gewöhnlicher Stein ist, durch die Weihe ein geheiligter Tisch wird und das Brot, an und für sich ein gewöhnliches Brot, nach der Konsekration der Leib Jesu Christi wird, so wird das Kreuz, welches nur ein ordinäres Holz repräsentiert, furchtbar den Dämonen, weil Christus durch dasselbe dargestellt wird.« Man muß bedenken, was der Papst durch diesen Vergleich erreichen will. Es soll die Berechtigung der Bilderverehrung dargetan werden, und deshalb wagt es z. B. Basnage bloß (p. 921), ihn höchstens hypothetisch für eine figürliche Auffassung der Eucharistie in Beschlag zu

sachliche Vereinbarkeit mit dem ganzen Grundton der betreffenden Schrift erstrebt werden muß. Dies hat vor allem dadurch zu geschehen, daß auszugehen ist von dem Zweck, um dessentwillen die Analogie gebraucht wird unter steter Bezugnahme auf den Hauptgedanken, welcher dadurch näher beleuchtet und aufgehellt werden soll.

Wenn nun Ratramnus als erste Parallele die Eucharistie an die Seite setzt dem Taufwasser,[1]) so tut er dies entsprechend dem Thema des ersten Teiles seiner Abhandlung in der ausgesprochenen Absicht, nachzuweisen, daß im Altarssakramente ebenso wie bei der Taufe eine äußere Hülle vorhanden sein müsse, welche den inneren unsichtbaren Inhalt verbirgt. Diese offen und klar vor Augen liegende Zweckbestimmung fordert aber keineswegs, daß der fragliche geistige, zu verdeckende Inhalt bei den zwei Sakramenten gleich oder auch nur gleichgeartet ist, da dessen Qualität, mag er nun etwas Reales oder nur irgend eine Kraft sein, für die Beweiskraft des ganzen Vergleiches völlig belanglos erscheint. Das Tertium comparationis der ganzen Parallele liegt also gar nicht im Inhalte selbst, respektive nicht in einer speziellen Charakterisierung seines Wesens, sondern in dem gleichen Verhältnis des beiderseitigen sakramentalen Inhalts zur sichtbaren, vergänglichen Hülle. Es soll nämlich betont werden, daß, wie bei der Taufe, so auch beim Abendmahle die Elemente das Nebensächliche, die Hauptsache der geheimnisvolle, unsichtbare Inhalt mit der ihm eigenen geistigen Wirkungsweise ist und daß in beiden Sakramenten zwischen Äußerem und Innerem ein großer, bemerkenswerter Unterschied besteht.[2]) Daraus geht aber doch klar hervor, daß, wenn Ratramnus als Inhalt der Taufe bloß »eine Kraft des hl. Geistes statuiert, welche durch die Weihe des Priesters zu dem Wasser hinzugekommen, um

nehmen. Über die wahre Abendmahlslehre Nikolaus' I. siehe Alexander Natalis, tom. XII, p. 440. Immerhin sind derartige Parallelen Beweis genug, daß man jederzeit und auch im IX. Jahrhundert nicht nur von seiten des Ratramnus bei Analogieen die Worte nicht auf der Goldwage zu wiegen pflegte.

[1]) Cap. 17—19. — Siehe oben unsere Analyse in Kapitel III.

[2]) Cap. 19: »Non ergo sunt idem, quod cernuntur et quod creduntur.«

von den Seelen den geistigen Schmutz mit geistiger Macht hinwegzuwaschen,«[1]) damit absolut nicht gesagt ist, wie man von protestantischer Seite so gerne folgert, auch in der Eucharistie würde zu den irdischen Elementen nichts anderes »hinzutreten als eine übersinnliche Kraft«[2]) oder wie Cellot[3]) eine Art Impanationstheorie herauslesen will, es würden im Abendmahle ebenso wie bei der Taufe die Elemente substanziell unverändert bleiben.

Es ist zwar bedauerlich, daß unser Autor bei der ganzen Parallele bezüglich der in der Eucharistie vor sich gehenden Veränderung sich nicht präziser faßt; namentlich wird vermißt, daß nicht deutlicher der unsichtbare eucharistische Inhalt als der real und substanziell präsente Leib Christi charakterisiert wird, wie dies bei so vielen andern Gelegenheiten, die hier als Korrektivstellen dienen müssen, der Fall ist. Aber das war auch nicht, wie bereits hervorgehoben, der eigentliche Zweck, welchen der Autor mit seiner Analogie verfolgte, die, wie Schwane mit Recht beklagt, allerdings »nicht zur Klarstellung der Verwandlung beiträgt,«[4]) jedoch anderseits mit keinem Worte unserer früheren orthodoxen Interpretation des Ratramnischen Buches im Wege steht.[5])

---

[1]) Cap. 17: »Sed accessit sancti Spiritus per sacerdotis consecrationem virtus et efficax facta est« . . . .

[2]) Realenzyklopädie, Bd. XII, S. 538, 539. Ebenso Lindner, Kirchengeschichte, S. 213, 214; Rückert, S. 542; Herzog, S. 515, 516; Martin, p. 31; Basnage, p. 935: »heiligende Kraft«.

[3]) l. c. p. 572: »Vestigium certe istud est . . . impanationis Lutheranae.« Von katholischen Autoren schließen ähnlich, d. h. der Orthodoxie des Ratramnus ungünstig: Harduin, p. 292; Hausherr, S. 78. Vgl. dagegen die anders lautende, allerdings meist nur kurze Interpretation von Boileau bei Migne, CXXI, p. 135b; Mabillon, l. c. n. 111; Natalis Alex., t. XII, p. 468; Du Pin, t. VII, p. 70; La Perpétuité, l. I, p. 1069; Ernst, S. 105; Schnitzer, S. 156, 157.

[4]) Schwane, Bd. III, S. 632.

[5]) Übrigens ist die Parallele in der Weise, in welcher Ratramnus der Eucharistie die Taufe an die Seite setzt, gar nicht neu und ungewohnt. Es finden sich ähnlich lautende Stellen sogar bei den sonst allgemein als durchaus realistisch anerkannten Kirchenvätern wie bei Chrysostomus, der z. B. schreibt: »So — d. h. wie bei der Eucharistie — ist es auch bei der Taufe, wo wir durch Vermittlung einer irdischen und sichtbaren Sache, des

Das Nämliche gilt von den unmittelbar folgenden Parallelen, in denen Ratramnus die Eucharistie vergleicht mit verschiedenen alttestamentlichen Vorgängen, die je paarweise zusammengehören. Sich stützend auf 1. Kor. 10, 1—4, woselbst der heilige Apostel Paulus behauptet, daß die Väter des alten Bundes in der Wolkensäule und im Meere getauft wurden und daß alle im Manna und im Wasser aus dem Felsen dieselbe geistige Speise und denselben geistigen Trank genossen, will der Mönch von Corbie nachweisen, daß für das Abendmahl auch jene vier Vorbilder [1]) treffende Analogieen abgeben. Denn in jedem derselben sei wohl zu unterscheiden zwischen »der sichtbaren Gestalt, welche den körperlichen Sinnen zugänglich in unverhüllter Wirklichkeit sich darbot und der inneren geistigen Kraft. die nicht den leiblichen Augen, sondern nur den Augen des Geistes erkennbar war«. [2])

Wir sehen unschwer, daß also auch hier wieder der Verfasser von der vorherrschenden Intention bestimmt wird, zu argumentieren per analogiam auf die Notwendigkeit einer äußeren, eucharistischen Hülle zur Verdeckung des inneren, unsichtbaren Inhalts. Wie sehr unbegründet es ist, ja wie es als völlig deplaciert bezeichnet werden muß, nach dem Vorgange Hospinians, Larrogues und Basnages [3]) hinwiederum

Wassers, ein geistiges Geschenk erhalten, nämlich die Wiedergeburt und Erneuerung unserer Seele« (hom. 82 in Matth.). Oder ist es etwas anderes, als was Ratramnus prädiziert, was wir beim hl. Cyrillus von Jerusalem lesen: »Wie das Brot in der Eucharistie nach der Anrufung des hl. Geistes nicht mehr einfaches Brot ist, sondern der Leib Christi, so ist auch das hl. Öl nach der Anrufung nicht mehr gemeines Öl, sondern eine Gnadengabe des hl. Geistes« (Catech. myst. III, 3). Der hl. Johannes von Damaskus vergleicht von den nämlichen Gesichtspunkten aus Taufe und Salbung zugleich mit der hl. Eucharistie (Orthod. fid., lib. IV, 14). Ja selbst Paschasius, »der Vater der katholischen Orthodoxie«, wie man ihn protestantischerseits gerne nennt, ist von dem bei Ratramnus inkriminierten Gedankengang angesteckt: »Simili quoque modo et in baptismo per aquam ex illo — scil. Spiritu Sancto — omnes regeneramur, deinde virtute ipsius Christi corpore quotidie pascimur et potamur sanguine.« (De corp. et sang. D., cap. 3, Migne CXX, p. 1277.

[1]) Cap. 20—28.

[2]) Cap. 21; cf. cap. 22.

[3]) Hospinian, p. 291 sq.; Larrogue, p. 607 sq.; Basnage, p. 40 und 935.

aus dieser ganzen Parallelisierung unseres Autors auf die Prädizierung einer bloß virtuellen oder symbolischen Präsenz von dessen Seite zu schließen, indem »der Logos die Christen mit seiner Kraft durch das Vehikel des Brotes und Weines speise, geradeso wie die Juden im Manna nicht sowohl eine leibliche Nahrung empfingen, als sie vielmehr mit der geistigen Kraft des Logos durch das Vehikel des Mannas erfüllt wurden« [1]), das bezeugt aufs klarste gerade der an sich schwächste und bedenklichste Punkt des sonst in der Patristik öfters ganz korrekt verwerteten Ratramnischen Vergleiches. Wie Paschasius, so behauptet nämlich auch Ratramnus, den heiligen Paulus falsch verstehend, dazu noch in Widerspruch mit den Worten des Herrn in Johannes 6, 49. 50. 59, die Israeliten hätten im Manna dieselbe geistige Speise genossen und im Wasser aus dem Felsen denselben geistigen Trank getrunken wie wir in der heiligen Kommunion. [2])

»Denn es sei nicht erlaubt, an eine verschiedene Speise zu denken, weil ein und derselbe Christus es sei, welcher damals in der Wüste das in der Wolkensäule und im Meere getaufte jüdische Volk mit seinem Fleische genährt und mit seinem Blute getränkt habe und der jetzt in der Kirche die Gläubigen mit dem Brote seines Fleisches und mit der Welle seines Blutes speise und tränke. [3]) Das will

[1]) Lindner, Kirchengeschichte, S. 213. Ebenso: Cramer, Bd. V, Abt. 1, S. 254; Neander, Allg. Gesch., S. 324; Rückert, S. 543; Herzog, S. 516; Martin, p. 31; Kahnis, Die Lehre vom Abendmahl, S. 229.

[2]) Paschasius, De corp. et sang., cap. 5, 1, Migne CXX, 1280: »Ex quo fatendum sic eandem fuisse quam nunc percepimus escam eundemque potum, sicut eandem fuisse petram, de qua manarunt aquae, ubi Christus Apostolo teste praedicatur.« Der Apostel erklärt aber nur, daß alle Israeliten — in ihrer Gesamtheit hierin übereinstimmend — in der Wüste dieselbe Speise und denselben Trank genossen hätten, ohne irgendwie von einer Identität mit unserer Speise und unserem Tranke in der heiligen Eucharistie zu reden. Von dem »wie wir« findet sich also in 1. Kor. 10 keine Spur, würde sich auch mit dem ganzen paulinischen Gedankengange nicht vertragen.

[3]) Cap. 23: »Non enim licet diversam intelligi, quoniam unus idemque Christus est, qui et populum in deserto, in nube et in mari baptizatum, sua carne pavit, suo sanguine tunc potavit et in Ecclesia nunc credentium populum sui corporis pane, sui sanguinis unda pascit atque potat.«

der Apostel einschärfen, wenn er sagt, daß unsere Väter alle dieselbe geistige Speise aßen und alle denselben geistigen Trank tranken, damit wir erkennen möchten, daß in der Wüste Christus im geistigen Felsen war und seinem Volke die Welle seines Blutes reichte, er, der später unseren Zeiten jenen Leib gewährte, der genommen ist aus der Jungfrau und für das Heil der Gläubigen am Kreuze hing und aus dessen Körper ein Strom von Blut sich ergoß, durch welches wir nicht bloß erlöst, sondern auch getränkt werden sollten. Freilich ist das wunderbar, weil unbegreiflich und unfaßlich. Noch hatte er die menschliche Natur nicht angenommen, noch hatte er für das Heil der Welt den Tod nicht gekostet, noch nicht hatte er uns mit seinem Blute erlöst und schon aßen die Väter in der Wüste vermittelst der geistigen Speise seinen Leib und tranken sein Blut. Man darf eben nicht untersuchen, wie dies geschehen konnte, sondern muß glauben, daß es geschehen ist. Denn derselbe, der jetzt in der Kirche durch seine allmächtige Kraft Brot und Wein in das Fleisch seines Leibes und in die Welle seines eigenen Blutes geistigerweise verwandelt, eben derselbe hat auch damals das vom Himmel gegebene Manna in seinen Leib und das aus dem Felsen fließende Wasser unsichtbar in sein eigenes Blut verwandelt.[1]) Das Nämliche hat auch David im Auge und bezeugt es im heiligen Geiste: ‚Das Brot der Engel hat der Mensch gegessen.' (Ps. 77, 25.) Es wäre doch lächerlich, zu glauben, das den Vätern gegebene körperliche Manna nähre die himmlische Heerschar; vielmehr will der Psalmist oder eigentlich der heilige Geist, der im Psalmisten redet, zeigen, was die Väter in jenem himmlischen Manna genossen und was nun auch jetzt die Gläubigen im Mysterium des Leibes Christi zu glauben haben. Hier wie dort ist Christus gemeint, welcher die Seelen der Gläubigen nährt und die Speise der

---

[1]) Cap. 25: »Ipse namque, qui nunc in Ecclesia omnipotenti virtute panem et vinum in sui corporis carnem et proprii cruoris undam spiritualiter convertit, ipse tunc quoque manna de coelo datum corpus suum et aquam de petra profusam proprium sanguinem invisibiliter operatus est.«

Engel ist, dieses beides aber nicht durch körperlichen Genuß oder als leibliche Speise, sondern vermittelst der Kraft des geistigen Logos.« Sodann auf die schon vor dem Tode Jesu sich betätigende Verwandlungskraft der Einsetzungsworte übergehend schreibt Ratramnus weiter: »Wir sehen, daß Christus noch nicht gelitten hatte und doch schon das Mysterium seines Leibes und Blutes wirkte. Denn wir halten nicht dafür, daß irgend ein Gläubiger daran zweifle, daß jenes Brot Christi Leib geworden sei, welchen er den Jüngern mit den Worten gab: ‚Dies ist mein Leib, der für euch hingegeben wird', noch auch, daß jemand zweifle, der Kelch enthalte Christi Blut, von dem er sagt: ‚Dies ist der Kelch des neuen Bundes in meinem Blute, das für euch wird vergossen werden'. Wie er also kurz vor seinem Leiden des Brotes Substanz und des Weines Kreatur verwandeln konnte in seinen eigenen Leib, der leiden und in sein eigenes Blut, das nachher vergossen werden mußte, so war er auch in der Wüste im stande, das Manna und das Felsenwasser in sein Fleisch und Blut zu verwandeln, obwohl erst viel später sein Fleisch für uns am Kreuze hangen und sein Blut zu unserer Abwaschung vergossen werden sollte.« [1])

So bedenklich und unhaltbar die sonderbare Behauptung des Ratramnus, welche übrigens Paschasius [2]) nicht mit ihm teilt, trotzdem auch er eine Beziehung auf das neue Testament in den Ausspruch des heiligen Paulus hinein-

[1]) Cap. 28: »Sicut ergo paulo antequam pateretur, panis substantiam et vini creaturam convertere potuit in proprium corpus, quod passurum erat et in suum sanguinem, qui post fundendus exstabat; sic etiam in deserto manna et aquam de petra in suam carnem et sanguinem convertere praevaluit, quamvis longe post et caro illius pro nobis in cruce pendenda et sanguis eius in ablutionem nostram fundendus superabat.«

[2]) Die Israeliten haben freilich auch nach Paschasius im Manna und im Wasser aus dem Felsen dasselbe empfangen wie wir in der heiligen Kommunion. Aber er macht sofort die ganz richtige Distinktion, daß nur insoferne von dem nämlichen die Rede sein könne, als man das Manna und Felsenwasser als Vorbilder betrachtete, nicht jedoch sobald man an die Erfüllung dachte. Denn dort haben wir zur Bezeichnung zukünftiger Dinge nur Bild und Schatten der Wahrheit, hier das Geheimnis erfüllter

interpretierte, klingt, die scharfe Ausdrucksweise, noch mehr der ganze Kontext der im Vorstehenden ihrem Wortlaute nach zitierten Stelle zwingt[1]) uns, wirklich dafür zu

---

Wahrheit. (De corp. et sang., cap. 5, 1, Migne CXX, 1280: »Si quidem in praefiguratione idem et umbra corporis atque exemplaria erant, sed non idem in adimpletione veritatis: quia quod tunc adumbrabatur in designatione futurorum imago veritatis, nunc autem mysterium impletae veritatis.« Cap. 5, 3, pag. 1281: »Idem necdum in re, sed in specie ac figura.«) Durch eine ähnliche Distinktion wollten besonders Mabillon und Alexander Natalis auch von seiten des Ratramnus die Schwierigkeit ob der Gleichstellung von Manna und Eucharistie gelöst wissen, indem der Mönch bei der Parallele das »spiritualiter« äquivok gebrauche, einmal im Sinne von figürlich oder vorbildlich, das anderemal als unsichtbar. (Mabillon, Act. S.S., Saec. IV, P. II, n. 113: »Denique in eo comparatio instituta est, quod corpus Christi utrobique, id est in manna et in Eucharistia, sit spiritualiter, sed non eodem modo. Nam in manna erat spiritualiter secundum nudam figuram, in Eucharistia itidem spiritualiter, sed per ipsam substantiam, quae spirituali, id est invisibili modo ibi exsistit.« Cf. Natal. Alex., t. XII, p. 468; Boileau bei Migne CXXI, 138, und Ceillier, p. 142.) Höchstens könnte man zur Rechtfertigung einer solchen Annahme auf die einmalige Anwendung des für eine präfigurative Bedeutung des Mannas sprechenden Verbums »praemonstrare« (cap. 22) hinweisen. Aber Ratramnus legt so wenig Gewicht auf diesen Ausdruck, daß er im weiteren Verlaufe seiner Ausführungen eigentlich gar nicht zur Geltung gelangt.

[1]) Basnage, p. 40 und 935, macht sich in höhnischen Worten über diese Interpretation, die bereits von Du Pin, t. VII, p. 70, der Perpétuité, t. I, p. 1070, und in neuerer Zeit von Hausherr, S. 78; Alzog, S. 664; Hergenröther, S. 167, Anmerkung 1; Schwane, Bd. III, S. 632; Schnitzer, S. 158; Ernst, S. 107—109, vertreten wird, lustig und glaubt, sie mit der Bemerkung abfertigen zu können: »Imaginations si mal fondées, qu'il est inutile de les combattre, parce que le texte de Ratramne suffit pour en faire sentir la vanité.« Auch wir haben den betreffenden Text wortwörtlich zitiert und sind der Ansicht, daß deutlich genug gerade das Gegenteil von dem daraus hervorgeht, was Basnage herauslesen will. Nur einzig und allein die Hereinziehung von Psalm 77, 25 und die Parallelisierung des Genusses des Mannas und der Eucharistie mit der himmlischen Engelsspeise (cap. 26) scheint mehr einer Deutung im Sinne einer symbolisch-virtuellen Auffassung günstig zu sein. Tatsächlich beruft sich z. B. Rückert, S. 543, zur Stütze dieser seiner Erklärung der ganzen Manna-Analogie ausschließlich auf das genannte Moment. Betreffs dessen richtiger Würdigung darf man nicht vergessen, daß kein Vergleich bessere Dienste leisten konnte, um die Notwendigkeit eines unsichtbaren geistigen Inhalts, bei Manna und Eu-

halten, der Verfasser habe entschieden die auffallende Ansicht vertreten, das Manna und das Wasser aus dem Felsen wären in den wahren, obgleich noch nicht existierenden Leib Christi verwandelt worden und so hätten schon die Israeliten in der Wüste das nämliche göttliche Fleisch und Blut genossen wie wir jetzt in der heiligen Kommunion.

Man beachte nur, wie Ratramnus ebenso unzweideutig unmittelbar vorher von einer wirklichen Taufe und Rechtfertigung des jüdischen Volkes in der Wolke und im Meere spricht: »Obwohl jene Taufe nicht die Form der jetzt in der Kirche gebräuchlichen Taufe Christi hatte, so wird doch kein vernünftiger Mensch, ohne vermessentlich und unsinnig den Worten des Apostels widersprechen zu wollen, es zu leugnen wagen, daß dies eine Taufe gewesen und unsere Väter darin getauft worden seien.« [1]) Man beachte ferner die oben im Schlußsatze mit großer Emphase so deutlich als möglich konstatierte Identifizierung der mit dem Manna sowohl wie bei der Abendmahlseinsetzung vor sich gegangenen Verwandlung, indem eine solche bei beiden Gelegenheiten gleichmäßig geschah in den Leib, der noch nicht gelitten hatte und in das Blut, welches noch nicht vergossen worden war. Oder wie hätte schließlich der sonst so nüchtern denkende Mönch, welcher die seiner Behauptung anklebenden Schwierigkeiten wohl einzusehen schien, unter der Voraussetzung, jene vier alttestamentlichen Vorgänge würden bloß eine symbolische Taufe und ein bloß figürliches oder vorbildliches göttliches Mahl repräsentieren, dieselben mit den überschwänglichsten Ausdrücken als etwas Wunderbares und

---

charistie darzutun, als der Hinweis auf die himmlische Engelsspeise. Berücksichtigt man also wieder den Zweck, welchen der Autor mit der neuen Parallele intendiert, dann wird dieselbe sich mit dem übrigen Texte, der unbedingt mit aller Macht für eine wahre Wesenswandlung des Mannas spricht, wohl ganz gut vereinbaren lassen.

[1]) Cap. 31: »Quamvis baptismus ille formam baptismatis Christi, quod hodie geritur in Ecclesia, non praetulerit, baptismum tamen exstitisse et in eo patres nostros baptizatos fuisse, nullus negare sanus audebit, nisi verbis Apostoli contradicere vesanus praesumpserit.«

Unbegreifliches bezeichnen können, was nur der Glaube und nicht der Verstand zu erfassen vermöchte![1])

Wenn auch diese ganze Aufstellung mit Rücksicht auf den dogmatischen Ruf unseres Autors sehr zu bedauern ist und an sich als völlig unhaltbar nicht scharf genug zurückgewiesen werden kann, so muß anderseits gerade so entschieden betont werden, daß die fragliche Analogie mit dem Manna und dem Wasser aus dem Felsen keineswegs ein Präjudiz bildet gegen dessen tatsächlichen Glauben an die reale Gegenwart und Transsubstantiation. Ebenso wenig jemand vernünftigerweise aus der Gleichstellung der alttestamentlichen symbolischen Taufe in der Wolke und im Meere mit dem christlichen Taufsakrament für eine Leugnung der Realität des letzteren argumentieren kann, — was auch von keiner Seite geschehen — ebenso ist es unberechtigt, eine Negierung der Realität der Eucharistie aus dem Vergleiche mit dem Manna und dem Felsenwaser herauszulesen. Im Gegenteil, derselbe enthält in der von Ratramnus ihm gegebenen Fassung ein direktes, ungeschminktes Bekenntnis einer in zwar unsichtbarer und geheimnisvoller Weise eintretenden, aber doch realen Präsenz und substanziellen eucharistischen Wandlung.[2])

Denn der Autor schließt nicht, wie es die oben genannten, ihn falsch verstehenden Kritiker tun und auch ihm zu imputieren suchen[3]): Was die Väter in der Wüste aßen, genießen auch wir, nämlich Brot, das heutzutage wie damals nur ein Bild,

[1]) Cap. 25: »Mirum certe, quoniam incomprehensibile et inaestimabile! Nondum hominem assumpserat, nondum pro salute mundi mortem degustaverat, nondum sanguine suo nos redemerat et iam nostri patres in deserto per escam spiritualem potumque invisibilem eius corpus manducabant et eius sanguinem bibebant . . . . . Non est hic ratio, qua fieri potuerit, disquirenda, sed fides, quod factum sit, adhibenda.«

[2]) So schreibt z. B. treffend Arnauld bezüglich der ganzen Analogie: »Ces paroles marquent si clairement un changement véritable, qu' à moins que Bertram n'en ait abusé d'une manière bien étrange, on doit conclure qu'il a cru, non seulement que le pain et le vin étaient réellement changés au corps et au sang de Jésus-Christ; mais aussi qu'il s'est imaginé que la manne et l'eau du désert étaient aussi réellement changées au corps et au sang de Jésus-Christ.« La Perpétuité, t. I, p. 1070; cf. Du Pin, t. VII, p. 70.

[3]) Was schon Mabillon, Act. S.S., Saec. IV, P. II, n. 112, rügt.

eine figürliche Darstellung des Leibes Christi ist, sondern die Ratramnische Schlußfolgerung lautet umgekehrt also: Dasselbe, was wir empfangen, haben auch jene bereits genossen; das Nämliche, was Gott dem Allmächtigen jetzt möglich ist, konnte er auch schon im alten Testamente bewirken. Wie sehr aber unter dem, was wir in der hl. Eucharistie empfangen, der wahre Leib und das wahre Blut des Herrn zu verstehen ist, kommt in dem ganzen Texte, namentlich durch die wiederholte Identifizierung mit dem historischen Christus, so deutlich zum Ausdruck, daß eigentlich darüber gar kein Zweifel herrschen sollte. Es hat deshalb jedenfalls Schnitzer Recht, wenn er eine Erklärung der immerhin sonderbaren Auffassung unseres Autors mit den Worten zu geben sucht: »So fest steht dem Ratramnus die Überzeugung von einer beim Abendmahle sich vollziehenden Wesenswandlung, daß er von ihr als einer unanfechtbaren Tatsache aus seine Schlüsse auf eine schon in der Wüste stattgehabte Wandlung ziehen zu können vermeint.« [1]) Sicherlich liefert diese Anschauung, die vielleicht am besten und richtigsten durch das Prädikat »eines naiven Glaubens« gekennzeichnet sein dürfte, mehr als alles andere den Beweis, wie sehr unserem Mönche von Corbie der zur Leugnung der realen Präsenz führende, rationalisierende Geist der späteren Reformatoren völlig fremd gewesen.

Am wenigsten glücklich war Ratramnus in der Formulierung seiner Ausdrucksweise, wenn er auf das Verhältnis des eucharistischen zum mystischen Leibe Christi zu sprechen kommt. Unter Bezugnahme auf das Wort des hl. Apostels Paulus in 1. Kor. 10, 17: »Ein Brot, ein Leib sind wir viele, wir alle, die wir an einem Brote teilnehmen« [2]) ist es ein bei fast allen Vätern der griechischen und lateinischen Kirche beliebter Gedanke, eine vermittelst der hl. Kommunion eintretende mystische Inkorporation aller Gläubigen zu statuieren, indem die einzelnen infolge der innigsten Vereinigung mit dem nämlichen Dritten, d. i. mit dem eucharistischen Leibe, unter sich zu Einem Leibe verbunden werden und dann auch

[1]) Schnitzer, S. 158.

[2]) Auch Ratramnus beruft sich cap. 95 auf diesen Satz.

wieder in ihrer Gesamtheit mit dem gemeinsamen Einen Haupte. Dabei begegnet uns beinahe durchwegs bis in die Scholastik hinein bei der Durchführung dieser Ideen eine namentlich zu Übertreibungen hindrängende Unklarheit,[1]) die auch durch die Schriften eines Paschasius und Rabanus Maurus nicht gehoben wurde.[2]) Es wäre deshalb höchst ungerechtfertigt, speziell von Ratramnus[3]) ein besonders weitgehendes, richtiges Ver-

[1]) Man lese nur nach, was z. B. der Anonymus Cellotianus zusammenfassend hierüber schreibt und die Zitate, die er aus der lateinischen Patristik anführt. (Cellot, p. 541 sq.) Betreffs der griechischen Väter siehe: Naegle, Die Eucharistielehre des hl. Johannes Chrysostomus, S. 61, 241 ff.

[2]) Im IX. Jahrhundert hatte z. B. Amalarius von Metz (De ecclesiasticis officiis, lib. III, cap. 35) die bekannte patristische Unterscheidung von einem dreifachen Leibe falsch interpretierend, sonderbarerweise gesprochen: 1. von einem Leibe Christi, welchen er annahm aus der Jungfrau; 2. von einem anderen, der auf Erden wandelte; 3. von einem solchen, der in den Gräbern ruht. Paschasius bezeichnet diese Ansicht zwar als »ineptiae de tripartito Christi corpore« (Epist. ad Frudeg., Migne CXX, 1365); aber er selbst hatte auch nicht, da er in seinem Buche De corp. et sang. Dom. cap. 7, p. 1284, ganz korrekt distinguiert zwischen dem eucharistischen, historischen und mystischen Leibe Christi, irgend eine Klarlegung versucht der gegenseitigen Relation unter den drei Leibern. Ja, wenn er cap. 7, 3 bloß »de tribus vocabulis corporis Christi« spricht, so wird dadurch die ganze Sache nur noch unklarer. Rabanus Maurus macht sogar deshalb dem Abt einen förmlichen Vorwurf, er habe mit dem hl. Augustinus einen dreifachen Leib Christi unterschieden und habe so den Bischof von Hippo in Widerspruch gebracht mit dem hl. Ambrosius, mit welchem er kurz vorher bloß Einen Leib Christi angenommen, ohne auch nur an eine Lösung dieses Gegensatzes heranzutreten. Doch kann auch keineswegs die von Rabanus gebotene Erklärung befriedigen, vielmehr leidet dieselbe an hochgradiger Unklarheit und Verworrenheit, wenn er sagt, »naturaliter« seien die drei Leiber identisch, nicht aber »specialiter« und wenn dann gar keine Distinktion gemacht wird zwischen dem specialiter Verschiedensein einerseits des eucharistischen, anderseits des mystischen von dem historischen Leibe. (Dicta cuiusdam sapientis, cap. 3, Mabillon, Act. S.S., Saec. IV, P. II, p. 593: »Non quidem naturaliter, sed specialiter aliud esse corpus Domini, quod ex substantia panis ac vini pro mundi vita quotidie per Spiritum sanctum consecratur, quod a sacerdote postmodum Deo Patri suppliciter offertur; et aliud specialiter corpus Christi, quod natum est de Maria Virgine, in quod istud transfertur; et aliud specialiter corpus Christi, sanctam scilicet Ecclesiam, qui corpus Christi sumus«).

[3]) Auch in seinen anderen Schriften spricht Ratramnus von dem mystischen Leibe Christi, so z. B. contra Graec. oppos., lib. IV, 7; (Migne

ständnis dieser an sich schwierigen Frage zu verlangen oder gar gerade aus seinen diesbezüglichen, wie sich nach dem Vorausgehenden leicht erwarten und auch entschuldigen läßt, mißverständlichen, bisweilen dunklen Erörterungen seine wahre Abendmahlsauffassung ableiten zu wollen.

Der betreffende, unserem Autor von verschiedenen Seiten so übel vermerkte Text lautet folgendermaßen: »Auch ist zu beachten, daß unter der Hülle des Brotes nicht bloß der Leib Christi, sondern auch der Leib des gläubigen Volkes zugegen ist.[1]) Denn wie das Brot aus vielen Getreidekörnern sich zusammensetzt, so wird auch der Leib des gläubigen Volkes aus vielen Rechtgläubigen gebildet.[2]) Wie nun jenes Brot im Mysterium als Leib Christi erfaßt wird, so werden auch im Mysterium die Glieder des christusgläubigen Volkes darunter verstanden, und wie es nicht nach seiner körperlichen Erscheinung, sondern seiner geistigen Existenzweise nach der Leib der Gläubigen heißt, so muß es auch als Christi Leib erkannt werden nicht seiner körperlichen Erscheinung, sondern seiner geistigen Existenzweise nach. Ferner muß dem Weine, welcher das Blut Christi genannt wird, Wasser beigemischt und darf nicht das eine ohne das andere dargebracht werden, weil weder das Volk ohne Christus noch Christus ohne das Volk, ebensowenig wie das Haupt ohne Körper oder der Körper ohne Haupt zu existieren vermag. Das Wasser

CXXI, 332): »Constat autem omnem Ecclesiam corpus esse Christi«, oder De praedestin. Dei, lib. II, p, 76: »Sic corpus Christi omnes sancti, ita corpus Antichristi omnes iniqui.« Diese beiden Stellen bekunden ebenfalls in ihrer Verschiedenheit keine rechte, distinguierende Klarheit.

[1]) Cap. 73: »Considerandum quoque, quod in pane illo non solum corpus Christi, verum etiam in eum credentis populi figuretur.« Das »figurari« ist hier offenbar analog dem uns bereits bekannten und von Ratramnus definierten Begriffe von »figura« zu nehmen in der Bedeutung »unter einer Hülle präsent sein oder dargestellt werden«.

[2]) Die Körnersymbolik, welche dazu dient, die Festigkeit der innigen Verbindung der Gläubigen zum mystischen Leibe Christi darzustellen als Nachbild des eucharistischen, wird wie von Ratramnus, so auch sonst gerne verwendet, z. B. schon in der Doctrina apostolorum, c. 9, 4 oder von Augustinus, Sermo 272; Chrysostomus, Homil. 24 in 1. Cor. Ja, sie findet sich offiziell im Catechismus Romanus (Pars II, c. 4, 18).

versinnbildet aber in jenem Sakramente das Volk. Würde nun der Wein, durch den Dienst der Priester geheiligt, körperlich in Christi Blut verwandelt, so müßte auch das Wasser, welches beigemischt worden, körperlich in das Blut des gläubigen Volkes verwandelt werden. Denn wo Eine und die gleiche Ursache und Heiligung ist, muß notwendig auch Eine und die gleiche geheimnisvolle Wirkung sein. Wir sehen aber, daß am Wasser seiner äußeren Erscheinung nach nichts verwandelt ist; also ist auch am Weine konsequentermaßen die Wandlung nicht körperlich erfolgt. Geistig ist demnach aufzufassen, was im Wasser vom Leibe des Volkes; geistig, was im Weine vom Blute Christi verkündet wird.«[1])

Falls irgend eine, dann könnte ehestens die soeben ihrem genauen Wortlaute nach zitierte Darlegung des Ratramnus seine Orthodoxie wirklich verdächtig erscheinen lassen. Denn ist, was als selbstverständlich gilt, der mystische Leib, die gläubige Gemeinde, nur symbolisch in der Eucharistie dargestellt, dann liegt der Schluß nahe, wie er tatsächlich z. B. von Kemnitius,[2]) Harduin,[3]) Rückert,[4]) Neander,[5]) Lindner[6]) gezogen wurde, daß der Verfasser auch nur eine figürliche Präsenz des eigentlichen Leibes Christi habe vertreten wollen. Oder da, wie Lindner seine Folgerung formuliert, »der mit Wasser gemischte Wein ein Sinnbild ist der Vereinigung der Gemeinde mit Christus, so repräsentiert in eben dem Maße, als das Wasser die Gemeinde repräsentiert, der Wein Christi Blut, ist ein bloßes Symbol desselben«. Aber die vorhin angegebenen historischen Momente nötigen uns, billigerweise auch die Ausführungen unseres Autors mehr unter Berücksichtigung der zeitgenössischen Unklarheit und Verworrenheit, wie sie damals allseits betreffs dieser ganzen Frage herrschte,[7]) zu beurteilen und schon aus allgemeinen hermeneutischen Prinzipien eine Vereinbarkeit seiner diesbezüglichen bedenk-

[1]) Cap. 73—75. [2]) l. c. p. 312. [3]) l. c. p. 292. [4]) a. a. O. S. 531. [5]) Dogmengeschichte, S. 42. [6]) Kirchengeschichte, S. 214.

[7]) Man vergleiche z. B. die weiter unten zitierte Stelle aus dem Briefe des Paschasius an Frudegard.

lichen Worte[1]) mit seiner sonst feststehenden Eucharistielehre zu suchen.

Eine solche Vereinbarkeit ergibt sich, wenn wir hinwiederum den Zweck in Betracht ziehen, um dessentwillen die anrüchige Parallele vorgebracht wird. Unserem Ratramnus liegt bekanntlich alles daran, im zweiten Teile seiner Abhandlung die totale Identität zwischen dem historischen und eucharistischen Leibe zu bekämpfen und an der Hand einer ganzen Reihe von Argumenten, die in ihren Einzelheiten nicht gepreßt werden dürfen, darzutun, daß beide in mancher Hinsicht verschieden sind. Eine bemerkenswerte Differenz erblickt er unter anderem auch darin, daß die Eucharistie außer dem wirklichen Leibe Christi noch den mystischen Leib der Kirche enthalte. Bei der näheren Entwicklung dieses Gedankens macht sich stärker als anderswo in der Ratramnischen Schrift das Fehlen einer scharf distinguierenden, genau abgegrenzten Terminologie geltend und fühlbar. Es ist das ein wichtiges Moment, welches hier ganz besonders berücksichtigt werden muß, weil es uns die Erklärung liefert, wie der Verfasser dazu kam, in Ermangelung anderer, besserer Ausdrücke das Verhältnis sowohl des historischen wie des mystischen Leibes zum eucharistischen mit den völlig gleichen Termini zu kennzeichnen. Dabei tritt offensichtlich in dem ganzen Passus die Tendenz zu Tage, die Analogie mit dem mystischen Leibe zu benutzen als weitere Stütze für die im ersten Abschnitte des Buches methodisch durchgeführte Argumentation, der historische Leib Christi sei nicht körperlich oder grobsinnlich im Altarssakramente zugegen, sondern geistig, d. h. unsichtbar oder verhüllt. Dies ist also der leitende, uns gewiß nicht fremde Gesichtspunkt, der uns demnach auch das eigentliche Motiv begreiflich macht, um dessentwillen der Verfasser an obiger Stelle von einem »figurari«[2]) des historischen

[1]) An denselben nehmen von katholischen Theologen ausdrücklich Anstoß: Gerbert Martin, p. 233; Hausherr, S. 78; Döllinger, S. 410; Hergenröther, S. 167, Anmerkung 1; Schwane, S. 633; Schnitzer, S. 164, 165; Ernst, S. 116, 117; Mabillon, Act. S.S., Saec. IV. P. II, n. 120. 121, von denen aber nur die drei zuletzt Genannten eine Erklärung versuchen.

[2]) Statt dessen heißt es in Cap. 96: »signari« und in Cap. 98: »figura non solum proprii corporis Christi, verum etiam credentis in Christum populi«.

und mystischen Leibes spricht und beide scheinbar gleichmäßig »in mysterio« gegenwärtig sein und nicht »corporaliter«, sondern »spiritualiter« verwandelt werden läßt. Die unsichtbar-geistige, wenn auch nur symbolische Präsenz des mystischen Leibes in der Eucharistie, namentlich treffend versinnbildet in der Beimischung des Wassers in den Wein,[1]) ohne daß an ersterem eine äußere, sichtbare Wandlung vorgegangen wäre, bietet unserem Autor eine weitere, wie man sieht, höchst willkommene Parallele für die ebenfalls unsichtbar-geistige, sonst aber oft genug als substanzielle charakterisierte Gegenwart des historischen Leibes und Blutes,[2]) wobei ebensowenig — was gegen die Kapharnaiten gerichtet ist — von einer sichtbaren, äußeren Verwandlung des Weines die Rede sein kann.[3])

Obwohl es demnach in dem Ratramnischen Buche nicht an manchen unklaren und dunklen Stellen, ja bisweilen nicht an bedenklichen und leicht mißverständlichen Ausdrücken

[1]) Derselbe Gedanke findet sich auch bei Paschasius, Epist. ad Frudeg., Migne CXX, 1352, 1353: »Et sicut sanctus testatur Cyprianus, nec aqua in calice sine sanguine esse debet, nec sanguis sine aqua; quia per aquam populus ablutus unda baptismatis significatur, et per sanguinem Christus, qui ex eo nos redemit: ac per hoc intelligitur et formatur Christus et Ecclesia unum corpus.« Man beachte, daß das »significatur« sich nicht nur auf das gläubige Volk, sondern auch auf Christus bezieht und man wird zugestehen müssen, daß der Abt selbst dem genauen Wortlaut nach das Nämliche sagt wie Ratramnus mit seinem »figurari« oder »signari«. Warum wird nun nicht auch der erstere als ein Leugner der realen Präsenz hingestellt?

[2]) Mabillon drückt dieses Resultat folgendermaßen aus: »Ratramnus ergo utrumque, id est corpus Christi, verum ac mysticum ait esse in Eucharistia spiritualiter, sed non in eodem gradu. Corpus quippe Christi mysticum est in sacramento per symbolorum significationem: corpus Christi verum etiam per ipsam substantiam, sed spirituali modo existentem.« (Act. S.S., Saec. IV, P. II, n. 121.)

[3]) Ratramnus, De corp. et sang. D., cap. 75: »Aqua denique in illo sacramento populi gestat imaginem. Igitur si vinum illud sanctificatum per ministrorum officium, in Christi sanguinem corporaliter convertitur; aqua quoque, quae pariter admixta est, in sanguinem populi credentis necesse est corporaliter convertatur .... At videmus in aqua secundum corpus nihil esse conversum, consequenter ergo et in vino nihil corporaliter ostensum.«

fehlt, so haben wir doch gesehen, wie dieselben unter Beachtung der zum Teil aus der Schrift selbst sich aufdrängenden Gesichtspunkte und bei nicht geflissentlicher Hintansetzung allgemeiner hermeneutischer Prinzipien mit der von uns als orthodox erkannten und dargelegten Abendmahlslehre des Verfassers übereinstimmen oder mindestens ganz gut sich damit vereinbaren lassen. So sind wir vollständig mit Bach einverstanden, der sein Urteil über den Mönch von Corbie in die Worte kleidet: »Nicht Ein Wort, falls demselben nicht ein falscher Sinn unterschoben wird, findet sich in der ganzen Schrift des Ratramnus, welches gegen die Wirklichkeit des eucharistischen Leibes gerichtet wäre.«[1])

[1]) Bach, S. 196.

VII. Kapitel.

Dogmatische und dogmengeschichtliche Bedeutung des Ratramnischen Buches.

Wenn wir zum Schluß noch über die innere und äußere Bedeutung des Ratramnischen Buches »De corpore et sanguine Domini« sprechen wollen, so liegt es von vornherein auf der Hand, daß wir den Mönch von Corbie weder in Bezug auf die seiner Abendmahlslehre entnehmenden dogmatischen noch dogmengeschichtlichen Momente seinem Abte Paschasius Radbertus an die Seite setzen können. Es wird dies schon um dessentwillen sofort einleuchten, da letzterer mit seinem epochemachenden Werke eine systematische und erschöpfende Ganzdarstellung der überlieferten und damals geglaubten eucharistischen Wahrheiten bezweckte, während Ratramnus sich auf die Beantwortung und Erörterung zweier Detailfragen beschränkte, die ihm von Karl dem Kahlen vorgelegt worden waren. Dabei ist nicht zu leugnen, daß die einzelnen dogmatischen Lehrpunkte, wie wir sie in der Schrift unseres Autors vorgefunden und im vorhergehenden Kapitel genau präzisiert haben, meistens. d. h. mit Ausnahme der beiden spezifisch Ratramnischen Fragen, bereits bei Paschasius ausführlicher und prägnanter zur Darstellung gelangten.

Was nun die trotzdem dem Ratramnischen Buche inhärierende und für seine Zeit und die kommende, intensivere Spekulation der Scholastik gar nicht zu unterschätzende spezielle dogmatische Bedeutung anbelangt, so ist dieselbe durch das fast in jedem Kapitel zutage tretende Bestreben ge-

kennzeichnet, mit aller Entschiedenheit mehr die geistige Seite der Eucharistie hervorzuheben »und auf strenge Unterscheidung zwischen Sein und Erscheinung, Inhalt und Hülle zu dringen«.[1]) Daß eine solche Tendenz, welche mit Bewußtsein auf eine kräftigere, aber immerhin im großen und ganzen noch gesunde und berechtigte Betonung des notwendig Spirituellen am eucharistischen Mysterium hinzielt, tatsächlich und beabsichtigt der ganzen Arbeit zugrunde lag, geht mit Sicherheit aus dem Epilog hervor, in welchem der Verfasser mit Emphase nochmals wiederholt, wie sehr sogar nach den Worten des Stifters das spezifisch Spirituelle am Altarssakramente hochzuhalten sei, »geistig sei ja die Speise, geistig der Trank, geistig die Wirkung auf die Seele, indem ewiges Leben mitgeteilt werde, wie der Erlöser selbst dieses Mysterium empfehlend gesprochen: Der Geist ist es, der lebendig macht; das Fleisch nützet nichts.« Und um unter allen Umständen völlig korrekt verstanden zu werden, respektive um einer falschen Deutung, einer einseitigen Premierung seiner vielleicht manchmal zu spirituell klingenden Ausdrucksweise vorzubeugen, namentlich um sich nicht dem Verdachte auszusetzen, als wolle er gar die Wirklichkeit und Wesenhaftigkeit des eucharistischen Inhalts in Frage stellen, hatte er unmittelbar vorher erklärt, »es möge niemand aus dem, was er gesagt, den Schluß ziehen oder glauben, als werde im Geheimnis des Sakraments der Leib und das Blut des Herrn nicht von den Gläubigen genossen, da der Glaube nicht das, was das Auge schaut, empfängt, sondern was er für wahr hält.«[2])

Offenbar hatte, wie auf die dogmatische Entwicklung unseres Autors überhaupt, so speziell auf seine mehr das Spirituelle am Sakramente in den Vordergrund schiebende Geistesrichtung vornehmlich Augustinus seinen Einfluß

[1]) Schnitzer, S. 169.

[2]) Cap. 101: »Nec ideo, quoniam ista dicimus, putetur in mysterio sacramenti corpus Domini vel sanguinem ipsius non a fidelibus sumi, quando fides non quod oculus videt, sed quod credit, accipit: quoniam spiritualis est esca et spiritualis potus, spiritualiter animam pascens et aeternae satietatis vitam tribuens, sicut ipse Salvator mysterium hoc commendans loquitur: Spiritus est, qui vivificat; nam caro nihil prodest.« (Joh. 6, 64.)

bemerkbar gemacht, über dessen maßgebende Bedeutung für die Theologen jener Zeit wir nach unseren früheren [1]) Ausführungen kein Wort mehr zu verlieren brauchen. Beansprucht doch bekanntlich die gesamte theologische Arbeit des Karolingischen Zeitalters, von der Autorität des großen Afrikaners geleitet und beherrscht zu sein. Aber dessen bezüglich der Eucharistielehre nicht selten vorkommende spiritualistisch-mystische und scheinbar tropisch-figürliche Gedanken und Redewendungen [2]), die allgemein von der protestantischen Kritik in extrem symbolisch-spiritualistischem Sinne gedeutet werden [3]), mehr und konsequenter als irgend einer seiner orthodoxen Zeitgenossen, und zwar im großen und ganzen korrekt, — da im obigen Schlußworte auf das richtige Maß beschränkt, — verwertet und zur Geltung gebracht zu haben, ist das ihm hoch anzurechnende dogmatische Verdienst unseres Ratramnus.

Zwar objektiv nicht mit Recht geht er in seiner Schrift von der Überzeugung aus, daß die Abendmahlsauffassung des Augustinus und auch die des Ambrosius im Buche des Paschasius [4]) keineswegs eine wahrheitsgemäße Darstellung gefunden habe. Forscht man aber etwas genauer nach der eigentlichen dogmatischen Verschiedenheit zwischen Ratramnus und seinem Abte, so ist in Hinsicht auf das Ergebnis unserer früheren ausführlichen Untersuchung [5]) der näheren Ursachen des Ratramnischen Buches die ganze Gegnerschaft der beiden Männer dahin zu präzisieren: Paschasius betont mehr die substanzielle Identität, ohne die accidentelle

---

[1]) Siehe Kapitel I, S. 53 ff.

[2]) Diese schon gar oft ventilierte, weil leicht mißverständliche Seite der Augustinischen Anschauung wurde in jüngster Zeit sehr treffend untersucht und gewürdigt von Schanz, Die Lehre des hl. Augustinus über die Eucharistie, Theol. Quartalschrift, Tübingen 1896, S. 79—115.

[3]) So schreibt Loofs, Protest. Realenzyklopädie, Artikel: »Abendmahl«, Bd. I, S. 61: »Augustins Anschauung vom Abendmahl ist unter Protestanten nicht kontrovers.«

[4]) Das Verhältnis des Paschasius zu Augustinus wird ausführlich behandelt von Ernst, S. 27—36.

[5]) Siehe Kapitel IV.

Verschiedenheit des eucharistischen und historischen Leibes Christi zu leugnen; Ratramnus legt jedoch den meisten Nachdruck auf die accidentelle Verschiedenheit, ohne indessen die substanzielle Identität in Abrede zu stellen.

Denn darin liegt ja im einzelnen der dogmatische Hauptwert der Ratramnischen Schrift, daß sie speziell den beiden Fragen über das eine große Differenz bedingende Verhältnis der äußeren Spezies zum unsichtbaren Inhalt und über die Beziehung des eucharistischen zum historischen Leibe zum ersten Male ex professo in einer eigenen Abhandlung[1]) näher trat und dieselben mit Hilfe der verschiedensten Argumente, die allerdings nicht immer unseren Beifall gefunden haben, eingehender als es sonst noch einmal von einem vorscholastischen Theologen geschehen ist, beleuchtete. Dabei ist jedoch sofort die Einschränkung zu machen, daß das hiermit gewonnene, im vorhergehenden Kapitel von uns im einzelnen angegebene positive Resultat in der Zeitigung genauerer Bestimmungen des eucharistischen Dogmas und deren schärferer Fassung keineswegs heranreicht an den inhaltlich tieferen doktrinellen Fortschritt, welchen wir in höherem Maße dem literarischen Eingreifen der Gegner Berengars zu verdanken haben, wie überhaupt die innere dogmatische Bedeutung des zweiten Abendmahlsstreites die des ersten bei weitem überragt.

Vielleicht kann kurz die Arbeit des Ratramnus charakterisiert werden als ein durch das ganze Buch sich hindurchziehender wissenschaftlicher Protest der zeitgenössischen gesunden Theologie und Dialektik gegen die materialistisch-kapharnaitische, aber fälschlich bei Paschasius gesuchte totale Identifizierung des historischen und sakramentalen Leibes Christi, indem der Verfasser als Theologe aufs energischste das Augustinische »aliud videtur et aliud intelligitur« geltend machte und als Philosoph zur dialektischen Durchführung seiner Thesen in der peripatetisch klingenden Definition des Begriffes »veritas« eine

[1]) Paschasius schrieb darüber innerhalb eines weiteren Rahmens.

Anlehnung an die aristotelische Philosophie bekundete. Berücksichtigen wir bei diesem Suchen nach einer tieferen Erfassung des Dogmas die verschiedenen in unserer Darlegung näher gekennzeichneten Wege, welche der Autor eingeschlagen, die Fehler, deren er sich teilweise schuldig machte, die mannigfachen Unebenheiten und Unklarheiten, die ihm dabei unterlaufen sind, dann ist unseres Erachtens keine Schrift des Karolingischen Zeitalters geeigneter, um einen Einblick zu gewinnen in die Schwierigkeiten, welche dem ringenden und grübelnden Menschengeiste bei der ersten Inangriffnahme einer spekulativen, verstandesmäßigen Durchdringung des eucharistischen Mysteriums sich darboten.

Was nun die dogmengeschichtliche Bedeutung des Ratramnus anbelangt, so hat derselbe gemäß des hohen Ansehens, dessen er sich bei seinen Zeitgenossen erfreute, zwar an allen dogmatischen Fragen, welche das IX. Jahrhundert beschäftigten, regen, manchmal sogar maßgebenden Anteil genommen, aber nicht in solch singulärem Grade, daß er eine ausnehmend nachhaltige Wirkung auf die Zukunft, insbesondere auf die unmittelbar folgenden Jahrhunderte ausgeübt hätte. Sein Auftreten hat mehr etwas Meteorhaftes an sich. Wir können den Mönch von Corbie nicht zu jenen epochemachenden Männern rechnen, die als Träger neuer, umgestaltender Ideen oft ganzen Zeiträumen das Siegel ihres Geistes aufprägen.

Speziell der Einfluß des Ratramnischen Traktats »De corpore et sanguine Domini« auf die Zeitgenossen und die kommende eucharistisch-theologische Entwicklung, mögen wir das positiv-dogmatische oder das dialektisch-spekulative Moment mehr in Betracht ziehen, kann, wie bereits bemerkt, auch nicht im entferntesten mit der dogmengeschichtlichen Bedeutung der gleichnamigen Schrift des Paschasius Radbertus verglichen werden. Abgesehen davon, daß wir in dem Radbertischen Buche die nächste Veranlassung des ersten Abendmahlsstreites zu erblicken haben und auch der zweite sich direkt und unmittelbar um die Frage drehte, ob für oder gegen Paschasius: die epochemachende Schrift des Abtes von

Corbie, zumal als Kanon der kirchlichen Rechtgläubigkeit angesehen, wurde in der Folgezeit gleich einem zweiten Augustinus die fast unversiegbare Quelle, aus welcher unzählige Theologen ihre eucharistischen Kenntnisse und literarischen Darbietungen schöpften, indem sie teils einzelne Stellen oder wie z. B. Hinkmar [1]), Ascelin [2]), Lanfrank [3]) ganze Abschnitte daraus zitierten oder wie Gezo von Tortona [4]) sie vollständig ihrem eigenen Werke einverleibten, so daß, wie Schnitzer eingehend nachweist, »durch drei Jahrhunderte die Spuren ihres Einflusses sich verfolgen lassen.« [5])

Und Ratramnus! Selbstverständlich ist es, ohne daß wir noch viele Worte zu verlieren brauchen, weil mit dem ganzen Ergebnis vorliegender Untersuchung im schroffsten Widerspruch stehend, a limine zurückzuweisen, wenn nach dem Vorgehen der Calvinisten Aubertin [6]), Larrogue [7]) und Basnage [8]), zum Teil auch noch von den Vertretern des modernen Symbolismus oder Spiritualismus [9]) künstlich eine Einflußnahme des Mönches von Corbie auf seine Zeitgenossen in dem Sinne konstruiert wird, als ob die größere Anzahl derselben, und zwar die hervorragendsten Namen [10]) unter Führung des wieder auf Augustinus sich stützenden Ratramnus durch Aufstellung und Verteidigung einer geistig-symbolischen Abendmahlsauffassung in die schärfste dogmatische Opposition gegen Paschasius getreten wären. Ebenso wenig brauchen wir nach unseren früheren Darlegungen noch weiter darauf einzugehen, wie völlig unberechtigt die Kombination ist, welche die Ratramnische Schrift mit der vermeintlichen des Skotus für identisch

---

[1]) De cavendis vitiis et virtutibus exercendis, cap. 11, 12.

[2]) Dachery, Opp. Lanfr., Not. et observ. ad vit. Lanf. p. 25.

[3]) De Euchar. sacram. contra Bereng., Bibl. Lugd. max., t. XVIII, p. 763 sq. [4]) Siehe Schnitzer, S. 216—218. [5]) Schnitzer, S. 145, 146. [6]) l. c. p. 922—934. [7]) l. c. p. 585 sq. [8]) l. c. p. 903—906.

[9]) Wir nennen z. B. Kahnis, Kirchenglaube, S. 227; Noack, S. 129; Meier, Dogmengesch., S. 188; Hock, S 28; Henke, S. 67; Lindner, Kirchengesch., S. 215, 216; Herzog, S. 514; Choisy, p. 98; Realenzyklopädie, Bd. XV, S. 809—811.

[10]) Larrogue z. B. spricht p. 646 von 16 bedeutenden Theologen, die sich gegen Paschasius erklärten. Andere Kritiker haben wieder andere im Auge, teils mehr, teils weniger.

erklärt, so daß also die erstere es gewesen wäre, die im zweiten Abendmahlsstreite die bekannte einflußreiche Rolle gespielt, auf welche Berengar sich berufen habe und die auf den verschiedenen Konzilien des XI. Jahrhunderts als häretisch verurteilt und verbrannt worden. Das Gleiche gilt von der protestantischerseits so ziemlich allgemein angenommen Thesis, Ratramnus sei auf eucharistischem Gebiete der erste wissenschaftliche Vorläufer der sogenannten Reformatoren gewesen, ja Zwingli selbst sei erst infolge des Studiums der extremsymbolischen Anschauung unseres Autors mit Recht zur Aufstellung seiner eigenen gleichlautenden Abendmahlslehre gelangt.[1])

Dagegen ist zunächst die Frage zu prüfen, ob das Ratramnische Buch nicht eine direkte Erwiderung gefunden habe in der Replik des Paschasius an seine Gegner und ob demnach dasselbe nicht mitbestimmenden Einfluß ausübte auf die Fassung jener Rechtfertigungsschrift des Abtes, die niedergelegt ist in seinem Briefe an Frudegard.[2]) Zeitlich würde einer solchen Annahme nichts im Wege stehen, da Paschasius die genannte Epistel offenbar erst gegen Ende seines Lebens etwa um das Jahr 860[3]) erließ — bezeichnet er sich doch selbst im Eingange des Schreibens dem Adressaten gegenüber als »Greis«[4]) — und weil ferner die Arbeit des Ratramnus nach unseren früheren Feststellungen in die zweite Hälfte der Vierzigerjahre zu verlegen ist.[5]) Doch kann ein sachlicher Konnex zwischen beiden Schriften nicht mit apodiktischer Sicherheit nachgewiesen werden. Eine direkte Anspielung auf Ratramnus bietet uns höchstens eine

---

[1]) Socin, S. 393.

[2]) Epistola de corpore et sanguine Domini ad Frudegardum, Migne CXX, 1351—1366.

[3]) Ernst, S. 130, Anmkg.

[4]) »Senex tuus«, p. 1351.

[5]) Siehe Kap. IV gegen Schluß. Eine chronologische Schwierigkeit, die dadurch entstehen könnte, daß als Zeitpunkt des Erscheinens der Ratramnischen Schrift erst 875—877 angenommen wird und der auch Schnitzer, S. 192, glaubt Beachtung schenken zu müssen, kann nach unseren dortigen Ausführungen als ganz und gar hinfällig bezeichnet werden.

einzige [1]) Stelle des Radbertischen Briefes, auf welche sich auch gewöhnlich die unsere Frage in bejahendem Sinne lösenden Kritiker zu berufen pflegen.[2]) Paschasius schreibt nämlich: »Mehr geschwätzig als gelehrt behaupten einige, denen es am richtigen Glauben gebricht und die alle möglichen Einwände aufsuchen, um ja nicht glauben zu müssen, was die Wahrheit versprochen, es gäbe keinen Körper, der nicht betastbar und sichtbar sei. Und weil wir es hier — in der Eucharistie — mit einem Mysterium zu tun haben, heißt es weiter, könne nichts Sichtbares noch Greifbares und damit auch kein Körper vorhanden sein. Wenn aber kein Körper präsent sei, dann müßten auch die Ausdrücke Fleisch und Blut figürlich genommen und könnten unmöglich von dem eigentlichen, natürlichen Fleische und Blute Christi, das am Kreuze gelitten und von der Jungfrau geboren worden, verstanden werden.«[3])

[1]) Ebrard, S. 431, will sogar den ganzen Brief des Paschasius von der Schrift des Ratramnus beeinflußt wissen, indem ersterer auf deren Erscheinen hin seine frühere Abendmahlsanschauung gänzlich geändert habe.

[2]) Rückert, S. 549; Ernst, S. 128, sprechen dabei von einer völligen Sicherheit und Gewißheit. Vgl. ferner Petrus de Marka, (Dachery, Spicil. III, p. 854); Choisy, p. 106; Harnack, S. 297, Anmkg. 3; Realenzyklopädie, Bd. XII, S. 481, 482.

[3]) »Sed quidam loquacissimi magis quam docti, dum haec credere refugiunt, quaecumque possunt, ne credant, quae Veritas repromittit, opponunt et dicunt, nullum corpus esse, quod non sit palpabile et visibile. Haec autem, inquiunt, quia mysteria sunt, videri nequeunt neque palpari et ideo corpus non sunt; et si corpus non sunt, in figura carnis et sanguinis haec dicuntur et non in proprietate naturae carnis Christi et sanguinis, quae caro passa est in cruce et nata de Maria Virgine.« l. c. p. 1361. Ist die Stelle wirklich gegen Ratramnus gerichtet, dann verrät der ganze Tenor derselben (cf. loquacissimi magis quam docti . . . . ne credant, quae Veritas repromittit) unbestreitbar eine subjektive Voreingenommenheit und Gereiztheit des Abtes gegen seinen früheren Mönch, die umsomehr zu tadeln, als sie bedeutend absticht von dem noblen und vornehmen, objektiven Tone, in welchem die Schrift des Ratramnus durchwegs gehalten ist. Wenn in irgend einem Punkte, sind wir am ehesten geneigt, gerade in diesem Momente einen Grund gegen die intendierte Beziehung zum Buche unseres Autors zu erblicken. Und doch haben sich manche Kritiker nicht gescheut, umgekehrt speziell den Ratramnus des Subjektivismus zu beschuldigen, ihn sogar als einen streit- und zanksüchtigen Mönch hinzustellen. (Siehe unsere Einleitung, S. 12.)

Diese Worte machen in der Tat den Eindruck, als ob sie namentlich mit Rücksicht auf Kapitel 62 des Ratramnischen Buches geschrieben worden seien, zumal wir an beiden Stellen die gleichen, für die Ausdrucksweise des Ratramnus charakteristischen Termini »visibile atque palpabile« verwendet finden. Im genannten Kapitel lesen wir nämlich: »Der Leib, welchen Christus annahm von Maria der Jungfrau, der litt, der begraben wurde und auferstand, war unter allen Umständen ein wahrer Leib, d. h. er blieb sichtbar und greifbar. Aber der Leib, welcher das Mysterium genannt wird, ist nichts Körperliches, sondern Geistiges, wenn jedoch geistig, dann ist er auch nicht mehr sichtbar und greifbar.«[1]) Ist dem aber wirklich so, daß obiger Tadel des Paschasius sich gegen die fragliche Deduktion unseres Autors richtet, dann kann anderseits nicht geleugnet werden, daß ersterer den Mönch falsch verstanden hat.[2]) Wir brauchen uns bloß daran zu erinnern, daß Ratramnus den Begriff »veritas« verwertet in der Bedeutung einer sinnenfälligen Realität, daß er nur insofern von einem »corporale, visibile atque palpabile« redet, als er hierin die wesentlichen Merkmale, die Erscheinungsformen einer solch grobsinnlichen, unverhüllten Wirklichkeit erblickt und daß er schließlich bloß deshalb das

[1]) Cap. 62: »Corpus, quod sumpsit de Maria Virgine, quod passum, quod sepultum est, quod resurrexit, corpus utique verum fuit; id est quod visibile atque palpabile manebat. At vero corpus, quod mysterium Dei dicitur, non est corporale, sed spirituale, quod si spirituale, iam non visibile neque palpabile«.

[2]) Schnitzer, S. 190, Anmerkung 2, ist wegen dieses Umstandes geneigt, einen Konnex zwischen beiden Schriftstellern abzulehnen, was jedenfalls zu weit gegangen, ohne daß deshalb »dem Scharfsinn Radberts« zu nahe getreten wäre. Warum sollte nicht ein Mißverständnis von seiten des Paschasius möglich gewesen sein, dem, da er mehr mit platonischen Grundanschauungen vertraut gewesen, die peripatetische Definition des Ratramnus offenbar völlig unbekannt war? Ebensowenig ist es deshalb unseres Erachtens stichhaltig, wenn Ernst, S. 129, aus dem nämlichen Grunde annimmt, der Abt habe des Ratramnus Schrift nicht selbst gelesen, sondern nur von deren Inhalt durch Hörensagen erfahren und wenn Ernst auf dieses Moment allein die unrichtige Auffassung zurückführen zu müssen glaubt.

Epitheton »corpus« der Eucharistie abspricht,[1]) nicht weil, wie Paschasius fälschlich daraus schließt, sie bloß »figura« im Sinne von Bild des Leibes Christi sei, sondern eben weil ihr Inhalt sich nicht als grobsinnlich sichtbar und greifbar manifestiert, wie das sinnenfällige Fleisch und Blut, das Christus auf Erden getragen, vielmehr als figürlich oder geistig, d. h. den leiblichen Augen verhüllt. Der Gegensatz zwischen dem Abte von Corbie und seinem früheren Mönche kann also, soweit er wirklich vorhanden, nicht als ein sachlich gerechtfertigter bezeichnet werden, sondern ist ganz und gar auf die leicht begreifliche Nichtbeachtung der Ratramnischen Terminologie zurückzuführen.

Wenn auch im übrigen nicht von éinem prononciert zutage tretenden Einfluß des Ratramnus auf seine Zeitgenossen[2]) die Rede sein kann, zumal keiner derselben, wenigstens so weit die heutzutage noch bekannten Quellen dartun, sich ausdrücklich auf ihn stützt, so ist doch sicherlich bereits für das neunte Jahrhundert und die nächstfolgenden die Ratramnische Schrift nicht ohne weitere, unmittelbare Wirkung gewesen. Beweis dafür sind die zahlreichen Bemerkungen zeitgenössischer Schriftsteller, insofern sie, völlig auf orthodoxem Boden stehend, mehr oder minder die geistige Seite der Eucharistie zu betonen suchen, offenbar in höherem Maße durch die eigentümliche Gedankenrichtung und Ausdrucksweise des Ratramnus als durch Paschasius Radbertus hierzu angeregt. Zu denselben können wir alle jene Theologen rechnen, von denen, wie wir gerade vorhin erwähnten, die protestantische Hyperkritik behauptet, sie seien zugleich mit dem Mönche von Corbie als ausgesprochene dogmatische Gegner des Abtes

---

[1]) Wie Paschasius sagt: »Et si corpus non sunt, in figura carnis et sanguinis haec dicuntur.«

[2]) Wenn Alzog, Kirchengeschichte, Bd. I, S. 664, behauptet, Servatus Lupus, seit 842 Abt von Ferrières und bei Karl dem Kahlen in hohem Ansehen stehend, »habe an des Ratramnus Schrift manches bedenklich gefunden«, so hat Schnitzer (S. 210, Anmerkung 1) aus den in Frage kommenden Werken des Abtes nachgewiesen, daß Alzog sich täuscht und daß Servatus Lupus der Eucharistielehre unseres Autors mit keinem Worte Erwähnung tut.

und als Vertreter einer extrem-symbolischen Abendmahlsauffassung zu betrachten.

Besondere Bedeutung erlangte die Ratramnische Schrift für die angelsächsische Kirche. Ein gewisser Älfrik, der unbestritten dem Ende des X. und Beginn des XI. Jahrhunderts angehört, über dessen sonstige persönliche Verhältnisse jedoch verschiedene Ansichten herrschen,[1]) hatte in angelsächsischer Sprache Übersetzungen einiger Teile der hl. Schrift und drei Bücher Homilien, welche durchwegs Exzerpte aus älteren Schriften repräsentieren, verfaßt, um damit den Geistlichen bei Ausübung des Predigtamtes an die Hand zu gehen.[2]) Unter diesen Homilien steht seit Jahrhunderten im Mittelpunkte des Interesses und ist zum Gegenstande einer fortlaufenden Kontroverse geworden des Abtes »berühmte Osterpredigt«, die zur Hälfte aus Auszügen aus des Ratramnus Buch »De corpore

[1]) So halten ihn z. B. Du Pin, t. VIII, p. 62; Basnage, p, 944, 945; Lingard, S. 298, und der englische Historiker Wright (Biogr. Brit. Lit. I, 487) für einen Erzbischof von Canterbury; Herzog, S. 521; Kirchenlexikon von Wetzer und Welte, 1. Aufl., Bd. XI, S. 1221, und die Forschungen des Engländers Thorpe (siehe Bach, S. 216) für einen Erzbischof von York; nach Usserius, cap. II, p. 53, Hopkins, p. 111, weist Cave, t. II, p. 108, 109, mit großem wissenschaftlichen Material nach, daß er bloß Abt von Malmsbury gewesen sei, während Möller, S. 194; Bach, S. 216; Schnitzer, S. 222; Kirchenlexikon, 2. Aufl., Bd. I, S. 273; Realenzyklopädie, 3. Aufl., Bd. I, S. 223, die ganze Frage »als eine schwer zu lösende« zweifelhaft lassen. Wir halten die genaue Untersuchung von Dietrich für die am meisten begründete. Derselbe gelangt in Niedners Zeitschrift für historische Theologie, 2. Jahrgang 1856, S. 199—248 zu dem Resultate, daß Älfrik weder Erzbischof von York noch von Canterbury, sondern als Abt des Klosters Egnesham zwischen 1020—1025 gestorben ist. Vgl. Ebert Ad., Allgemeine Geschichte der Literatur des Mittelalters im Abendland, Leipzig 1887, Bd. III, S. 509; Wülker, Dr. Richard, Grundriß zur Geschichte der angelsächsischen Literatur, Leipzig 1885, wo es S. 453, 456 heißt: »Die Frage über Älfriks Persönlichkeit wurde aufs neue eingehend behandelt und zu einem endgültigen Ergebnis gebracht durch Dietrich . . . ., das jetzt allgemein von den Literarhistorikern, soweit sie neuer Forschung zugänglich sind, angenommen worden.«

[2]) Lingard, S. 256, 257. — Es war dieses Verfahren offenbar eine Nachahmung der Herausgabe der sogenannten Homiliarien in der fränkischen Kirche, deren erstes Karl der Große durch Paul Warnefried anfertigen ließ, verbessert von Alkuin.

et sanguine Domini« zusammengesetzt ist. Die Kenntnis der Werke der Karolingischen Gelehrten war nämlich den angelsächsischen Theologen von fränkischen Mönchen übermittelt worden, die nach den Verheerungen Englands durch die Dänen im IX. Jahrhundert und der infolgedessen eingetretenen Unterbrechung angelsächsischer Bildung zu deren Wiederherstellung nach dem Inselreiche importiert worden waren.[1]) Daraus kann man auch ersehen, daß der Grund, weshalb Älfrik sich gerade auf Ratramnus bei der Ausarbeitung seiner Osterhomilie stützt, ein durchaus äußerer, ein zufälliger gewesen ist. Es geht darum absolut nicht an, aus dieser Benützung etwa auf eine Vorliebe genannten Abtes speziell für Ratramnus zu schließen und ihm zu imputieren, er habe absichtlich literarisch die Ratramnische Abendmahlslehre als eine neue vertreten wollen, d. h. als im Gegensatze stehend zu Paschasius Radbertus oder zu den früheren angelsächsischen Schriftstellern[2]) und sei, sowie der Mönch von Corbie in der fränkischen Kirche, der erste Vorläufer der Reformation in England gewesen.

Einer solchen Interpretation und Inanspruchnahme, wie sie namentlich seit der großen Glaubensspaltung des XVI. Jahrhunderts von seiten der akatholischen englischen Theologen[3]) der Osterpredigt Älfriks, welche Matthäus Parker, Erzbischof von Canterbury, im Jahre 1567 zum erstenmal drucken ließ,[4]) zu teil geworden, nämlich in derselben ein schweres Geschütz gegen die ununterbrochene Succesion und dogmengeschichtliche

[1]) Vgl. hierüber Lingard, S. 300.

[2]) Von diesen sagt Lingard, S. 296: »Eine einzige Stelle darin suchen zu wollen, in welcher die reale Gegenwart geleugnet wird, ist eine vergebliche Mühe. Dagegen findet man fast auf jeder Seite Zeugnisse, wo sie stillschweigend vorausgesetzt oder ausdrücklich gelehrt wird.« S. 297, 298 werden sodann Belege hierfür beigebracht.

[3]) Vgl. die Zitate bei Hopkins, p. 111 sq.; Lingard, S. 298; Bach, S. 216; Dietrich, S. 576, 577. Ebenso urteilen Basnage, p. 56, 944, 945; Cave, t. II, p. 110; Gieseler, S. 275, Anmerkung 5. Der Engländer Wright z. B. will in Älfrik noch einen entschiedeneren Calvinisten als in Ratramnus erkennen (Biogr. Brit. Lit. I, 487), während der deutsche Kritiker Dietrich, S. 586, ihn manches mit Luther, manches mit Calvin gemeinsam haben läßt.

[4]) Siehe Cave, t. II, p. 110.

Begründung der katholischen Abendmahlslehre zu erblicken, stehen, selbst wenn sie nicht schon infolge der Argumentation dieser unserer ganzen Abhandlung gerade durch die Anlehnung an Ratramnus widerlegt wäre,[1]) sofort die zwei eingeschalteten Wunderberichte im Wege, von denen der eine offenbar dem eucharistischen Werke des Paschasius Radbertus entnommen ist.[2]) Wenn Älfrik in denselben seinen Zuhörern von einer wunderbaren, sinnlich-leiblichen Erscheinung Christi im Sakramente erzählt, die einen sichtbar-sinnenfälligen Beweis abgeben soll für die Wahrheit der realen Präsenz, so konnte der Abt seinen Glauben an die wirkliche eucharistische Verwandlung von Brot und Wein in des Herrn Leib und Blut kaum unzweideutiger zum Ausdruck bringen,[3]) ebenso wenn er ferner in der gleichen, echt realistischen Weise von den Wirkungen des Abendmahlsgenusses und -Opfers spricht, wie er es in den Schriften eines Ambrosius, Gregors des Großen und Bedas des Ehrwürdigen vorgefunden.

[1]) Denn selbstverständlich gelten alle Argumente, die wir zu Gunsten der Orthodoxie des Ratramnus vorgebracht haben, auch für seinen wortgetreuen Abschreiber Älfrik, ja deren Beweiskraft werden bezüglich des letzteren durch die beigefügten Wunderberichte noch erhöht.

[2]) De corp. et sang. Dom., cap. 14, 3. (Migne CXX, 1317, 1318). Es ist dies jene bekannte Erzählung aus dem Leben Gregors I., zuerst aufgezeichnet von seinem Biographen Johannes Diakonus, nach welcher auf das Gebet des hl. Papstes, um die Zweifel einer kommunizierenden Frau zu Schanden zu machen, die auf den Altar zurückgebrachte konsekrierte Hostie in einen blutigen Finger verwandelt worden sei.

[3]) Was es angesichts solch überwältigenden Zeugnisses, da doch noch niemals ein Leugner der realen Präsenz durch derartige Wunderberichte die Wahrheit seiner Abendmahlstheorie zu erhärten versuchte, heißen soll, wenn der Engländer Hopkins, dessen Dissertation über Ratramnus in französischer Übersetzung auch auf dem Festlande große Verbreitung erlangte, p. 125 schreibt: »Si ce miracle prouve quelque chose, il doit nécessairement prouver le contraire«, ist uns unerfindlich. Wurde doch ob der fraglichen wunderbaren Erzählungen selbst der sonst mit seiner Negierungsmethode so decidiert auftretende Calvinist Claude über die eigentliche Auffassung Älfriks bedenklich (La Perpétuité, t. I, p. 1076, 1077) und der Protestant Stäudlin sah sich in seiner Kirchengeschichte Englands zu dem Geständnis genötigt, daß des Abtes »Lehre zwar nicht die römisch-katholische, aber eine sehr verwandte sei«. (Dietrich, S. 577, Anmerkung 53.)

Wir erkennen in der unmittelbaren Zusammenstellung und Vermischung dieser beiden augenscheinlich für eine wahrhaft realistische Abendmahlsauffassung sprechenden Radbertischen Momente mit Ratramnischen, mehr auf die geistige Seite der Eucharistie Bezug nehmenden Gedanken und Ratramnischer, manchmal etwas allzu spirituell klingender Terminologie, daß Älfrik seinen eigenen Intentionen zufolge das Buch des Mönches von Corbie in durchaus orthodoxem Sinne benutzte und überzeugt war, durch dessen beinahe vollständige Exzerpierung[1]) die aus der Patristik ihm bekannte und traditionell überlieferte, echt kirchliche Abendmahlslehre wiederzugeben. Tatsächlich findet sich auch, wie Lingard treffend bemerkt, »weder in den Werken der angelsächsischen Schriftsteller noch in den Akten der angelsächsischen Konzilien während und nach Älfriks Zeit keine einzige Anspielung auf seine etwaigen besonderen Meinungen«.[2])

Es hat also ohne Zweifel das Buch des Ratramnus auf die völlig in orthodoxem Geleise sich bewegende wissenschaftliche und populäre Gestaltung der Abendmahlslehre in der englischen Kirche einen bemerkenswerten Einfluß ausgeübt, einmal weil es außer in die Osterpredigt Älfriks auch noch in die Schriften anderer Theologen, wie z. B. eines gewissen Wufflin, Bischofs von Sarisbery,[3]) überging, sodann weil aus den Verzeichnissen verschiedener Klosterbibliotheken, namentlich in Leland, ersichtlich ist, daß Kopien desselben nicht selten gewesen,[4]) so daß es demnach schon in seiner Originalfassung größere

[1]) Namentlich aus Hopkins, der sich p. 114—123 die Mühe nahm, den Originaltext des Ratramnus und das fast wörtliche Exzerpt Älfriks übersichtlich in Kolonnen nebeneinander zu stellen, läßt sich mit Leichtigkeit konstatieren, wie die Hauptsätze der Ratramnischen Auffassung in genauer sachlicher und sprachlicher Übereinstimmung bei dem englischen Abte sich wiederfinden. Von neueren Lehrbüchern geben kleinere Auszüge aus Älfrik: Lingard, S. 300, 301; Bach, S. 216, 217. In einem Punkte geht Älfrik weiter als Ratramnus, indem er die Präsenz des Leibes Christi ganz und ungeteilt in jedem einzelnen Teile der Hostie behauptete, was allerdings in der fränkischen Kirche bereits Haimo und Remigius von Auxerre explicite prädiziert hatten. (Schnitzer, S, 195, 200.) [2]) Lingard, S. 303. [3]) La Perpétuité, t. I, p. 1074. [4]) Lingard, S. 300, Anmerkung.

Verbreitung erlangt hatte. Schließlich dürfen wir nicht übersehen, daß auch eine mehr allgemeinere, populäre Einwirkung des Ratramnischen Buches, die geradezu als wohltätig empfunden werden muß, nicht ausbleiben konnte, da die fragliche Homilie Älfriks jährlich am Osterfeste von den Kanzeln öffentlich in angelsächsischer Sprache verlesen wurde, um die Gläubigen über das Geheimnis der hl. Eucharistie zu instruieren.[1]) Denn die im großen und ganzen auf eine korrekt-spirituelle Betrachtung des Altarssakramentes hinzielenden Ausführungen des Ratramnus mußten dabei notwendigerweise in weiteren Volkskreisen, zumal wenn sie jedes Jahr offiziell zu Gehör kamen, ein heilsames Gegengewicht bilden gegen eine, wie es scheint, auch in der englischen Kirche sich breit machende oder wenigstens ihr drohende grobsinnliche Abendmahlsauffassung, die offenbar durch derartige Wundererzählungen begünstigt wurde, wie sie in der Homilie des Älfrik selbst und aus dem Leben des Erzbischofs Odo von Canterbury[2]), der ebenfalls dem X. Jahrhundert angehörte, berichtet werden.

Eine solche weittragende Benutzung der Ratramnischen Schrift in größerem Stile zu dogmatischen und homiletisch-praktischen Zwecken, wie wir sie hiermit in der englischen Kirche des X. Jahrhunderts kennen gelernt haben, ist aus der gesamten vorreformatorischen Zeit nicht mehr zu verzeichnen. Doch sagen wir sicherlich nicht zu viel, wenn wir glauben, nicht zu unterschätzende Spuren Ratramnischer Gedanken und Ideen namentlich in der scharfen und präzisen dogmatischen Fassung und Klärung wahrnehmen zu sollen, wie sie von den kirchlich-orthodoxen Gegnern Berengars besonders

[1]) Cf. hierüber Basnage, p. 56; Cave, t. II, p. 110.

[2]) Odo hatte nämlich, wie erzählt wird, um einige englische Kleriker, welche behaupteten, »Brot und Wein, die auf den Altar gelegt werden, bleiben nach der Konsekration in ihrer vorigen Substanz und seien nur eine Figur des Fleisches und Blutes Christi, nicht des Herrn wahrer Leib«, von ihrer »enormen Perfidie« zu heilen, durch Gebet und Tränen von Gott es erreicht, daß bei der Brechung der hl. Hostie das Blut tropfenweise auf die Hände des Bischofs herabsickerte. (Mabillon, Vet. anal., t. I, p. 206, 207.)

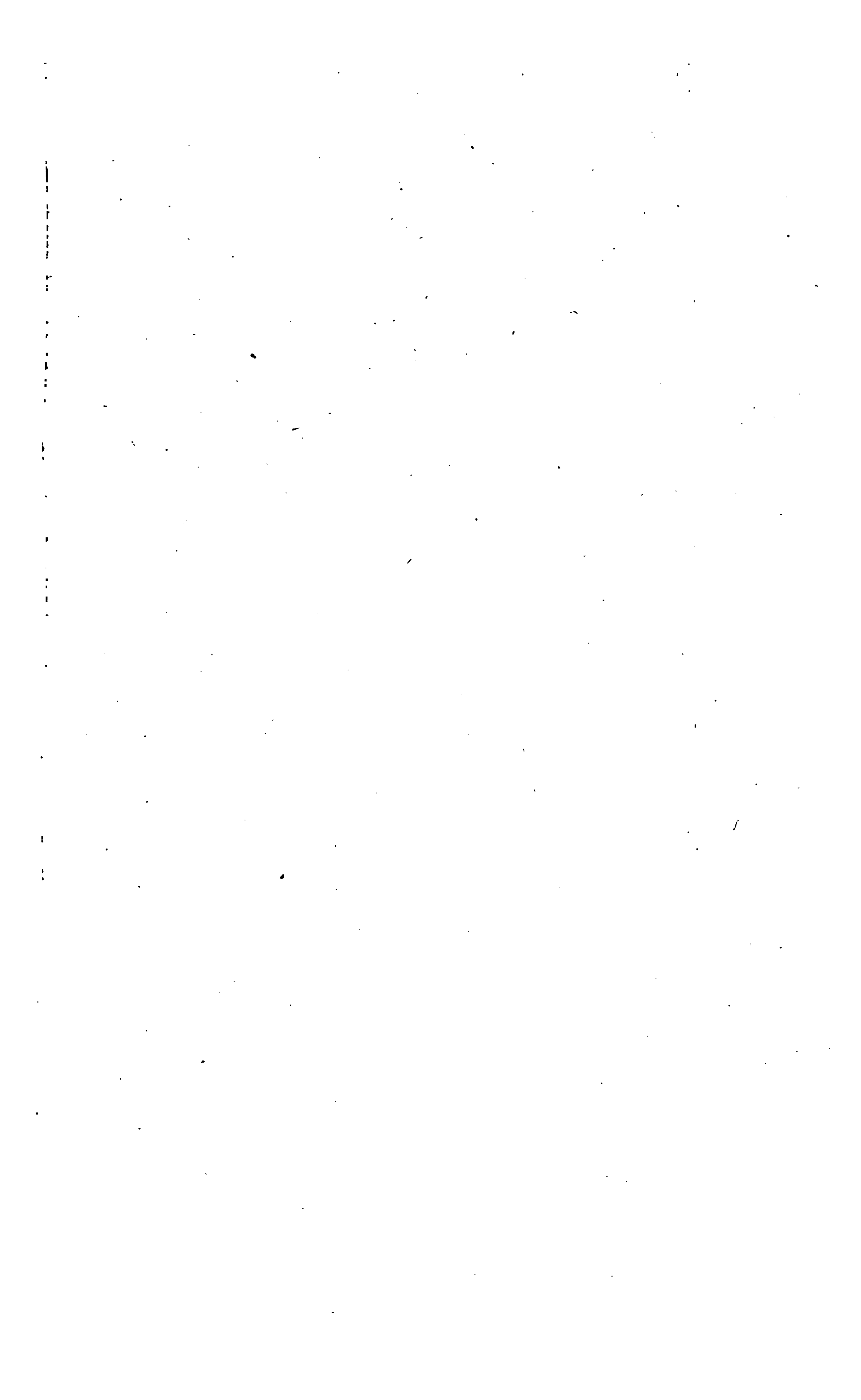
den beiden schwierigen Problemen zuteil geworden ist,[1]) auf welche sich auch die ganze Untersuchung unseres Autors konzentriert hatte, nämlich über das Verhältnis des historischen zum eucharistischen Leibe und dann wieder des letzteren in seiner Unsichtbarkeit zu den sinnenfälligen Accidentien. Zwar hat sich keiner der hier in Betracht kommenden Schriftsteller in seinen diesbezüglichen Erörterungen ausdrücklich auf den Mönch von Corbie berufen. Aber daß dessen Buch den antiberengarianischen Theologen tatsächlich wohl bekannt war. das bezeugt zur Genüge Guitmund,[2]) Bischof von Aversa, welcher die für seine Auseinandersetzung grundlegende Unterscheidung in vier Verwandlungsarten zum größten Teil wortwörtlich der gleichlautenden Distinktion des Ratramnus entnommen hat.

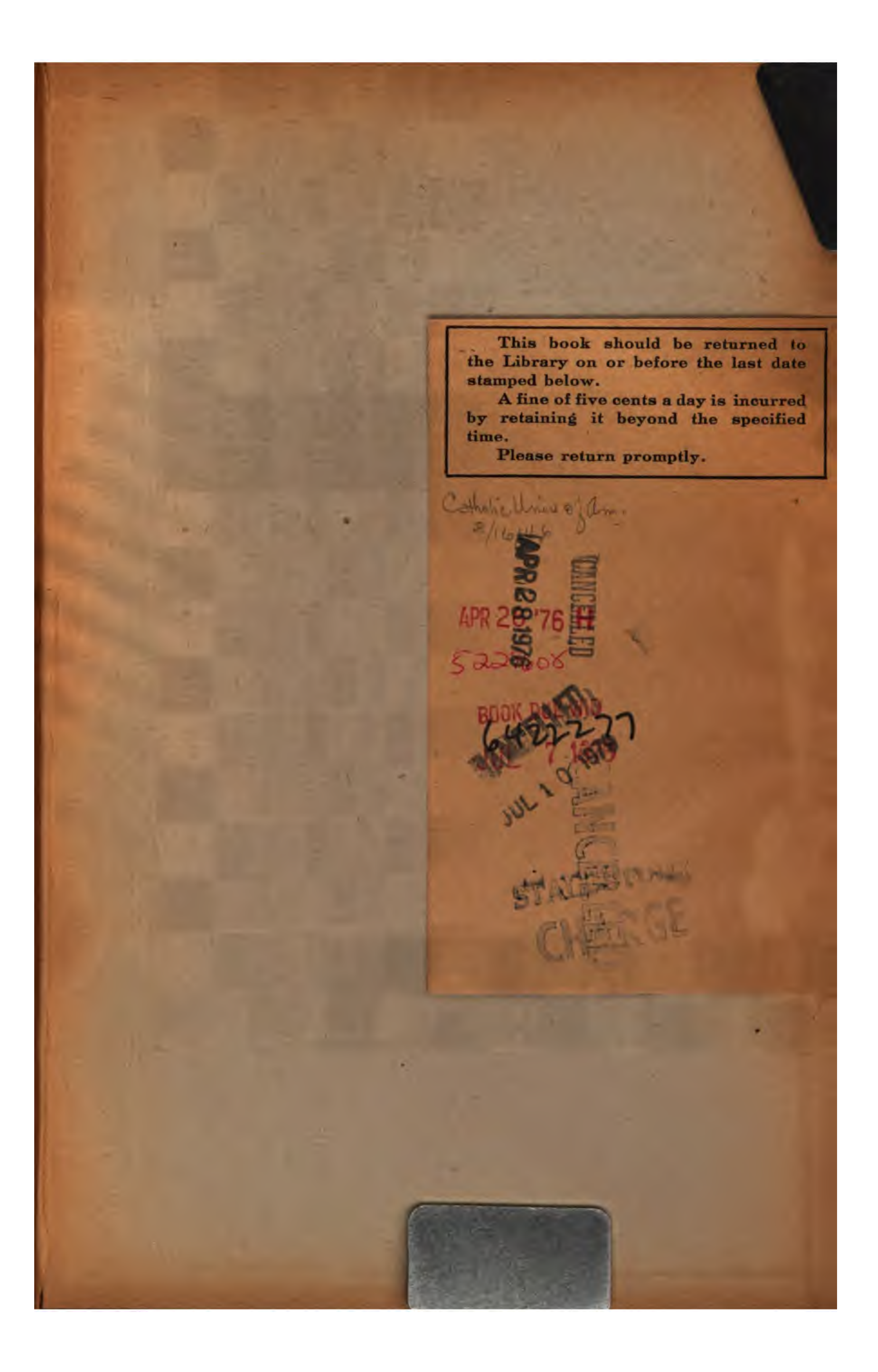
Eigentlich begann die Ratramnische Schrift erst wieder eine Rolle zu spielen im Reformationszeitalter, da sie nach der ersten Verwertung im katholischen Sinne durch den englischen Bischof Johannes Fisher von Rochester im Jahre 1527 und infolge der fünf Jahre nachher seitens der Protestanten erfolgten Drucklegung in die heiß entbrannten religiösen Kämpfe hineingezogen wurde, wie wir dies bereits Kapitel II und V vorliegender Abhandlung in unserem historisch-kritischen Überblick über die Geschichte und Beurteilung des Buches eingehend geschildert haben. Dóch kann dabei von nun an nicht mehr von einer dogmatischen Einflußnahme des Ratramnischen Werkes, von einer die weitere Gestaltung der Abendmahlslehre, sei es auf katholischer oder akatholischer Seite, direkt bestimmenden Einwirkung, sondern nur noch von einer rein historischen Bedeutung desselben die Rede sein.

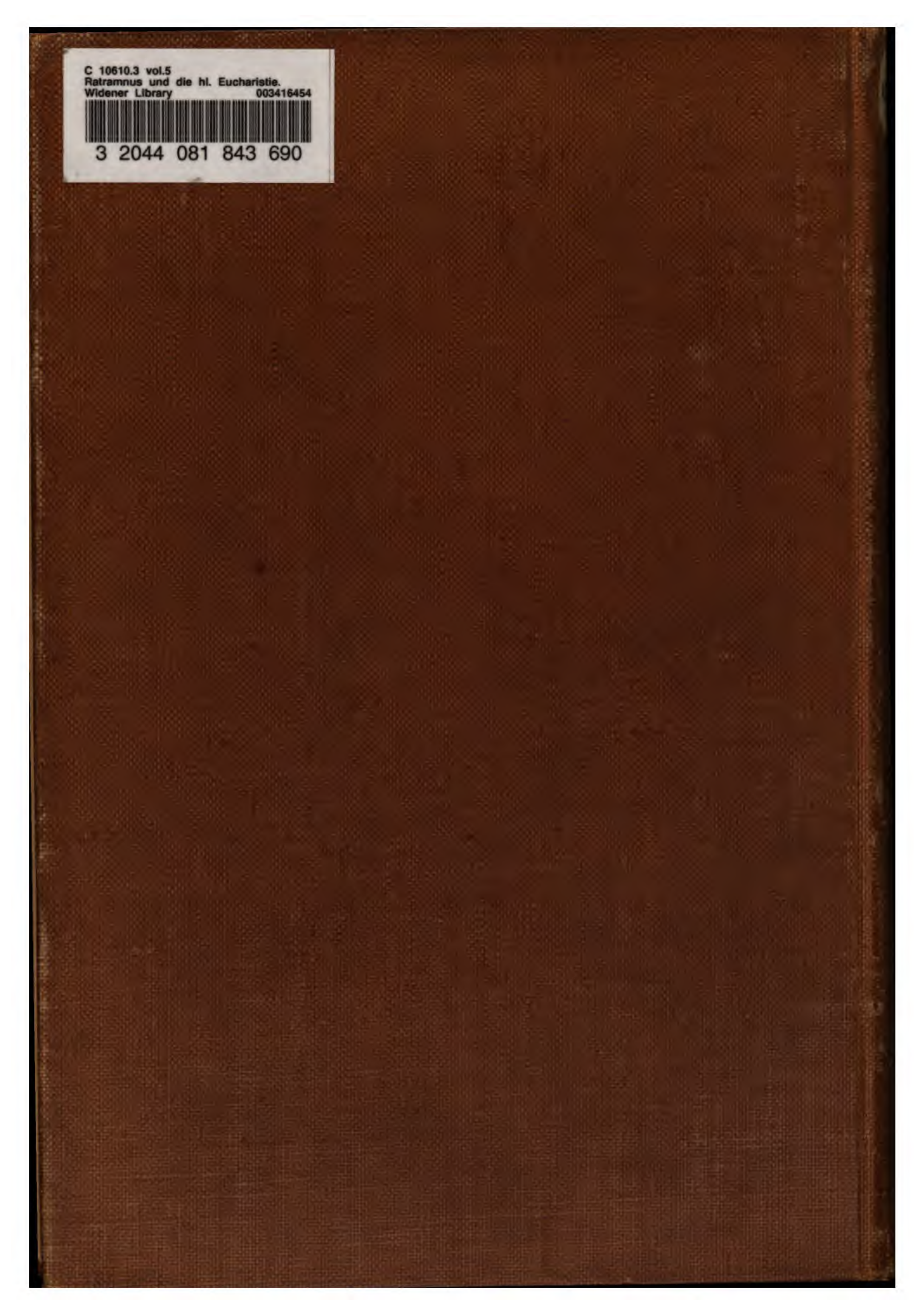
[1]) Vor allem sind zu nennen Lanfranc, Guitmund, Alger und Anselm, deren dogmatische, eucharistische Aufstellungen und prägnanteste Sätze gesammelt und treffend zusammengestellt sind von Schnitzer, III. Abschnitt.

[2]) De corporis et sanguinis Christi veritate in Eucharistia, lib. I, Bibl. max. Lugd. XVIII, p. 446. (Siehe hierüber Mabillon, Act. S.S., Saec. IV, P. II, n. 86; Schnitzer, S. 171, 358.)

PERSONEN- UND SACHREGISTER.




This book should be returned to the Library on or before the last date stamped below.
A fine of five cents a day is incurred by retaining it beyond the specified time.
Please return promptly.
APR 28 '76
CANCELLED
CHARGE


C 10610.3 vol.5
Ratramnus und die hl. Eucharistie.
Widener Library 003416454
3 2044 081 843 690